NDO PROVINCIA

NAZIONALE
B. Prov.
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI

BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Palchetto
Num.° d' ordine
35256

XII
2
32

B Prov.
I
92

Digitized by Google

Geſchichte

der

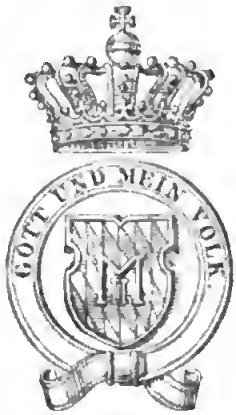
Wiſſenſchaften in Deutſchland.

Neuere Zeit.

Dreizehnter Band.

Geſchichte der deutſchen Philoſophie.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.



HERAUSGEGEBEN
DURCH DIE
HISTORISCHE COMMISSION
BEI DER
KÖNIGL. ACADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN.

München, 1873.
R. Oldenbourg.

C-15187

Geſchichte

der

deutſchen Philoſophie

seit Leibniz.

Von

Dr Eduard Zeller.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.

HERAUSGEGEBEN
DURCH DIE
HISTORISCHE COMMISSION
BEI DER
KÖNIGL. ACADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN.

BIBLIOTECA PROVINCIALE
di
NAPOLI

München, 1873.
R. Oldenbourg.

BIBLIOTECA PROVINCIALE
DI
NAPOLI

Vorwort.

Dieſes Werk erſcheint viel ſpäter, als anfangs in Ausſicht genommen war, und doch mir ſelbſt faſt noch zu früh. Aber nachdem mich die Neubearbeitung von drei Bänden meiner „Philoſophie der Griechen“ eine Reihe von Jahren verhindert hatte, es in Angriff zu nehmen, war es nachgerade die höchſte Zeit, das Verſprechen zu erfüllen, welches ich der Hiſtoriſchen Commiſſion ſchon ſo lange gegeben hatte; ſei es auch auf die Gefahr hin, daß ich den überreichen Stoff nicht ſo vollſtändig erſchöpfen könne, wie ich gewünſcht hätte, oder daß die Nothwendigkeit, den Druck vor Vollendung des Ganzen beginnen zu laſſen, für das quantitative Verhältniß einzelner Abſchnitte eine gewiſſe Ungleichmäßigkeit herbeiführe. Auch die längſte Arbeitszeit würde mich aber freilich nicht in den Stand geſetzt haben, alle Erwartungen zu befriedigen, die ſich an eine Schrift, wie die vorliegende, knüpfen

können. Denn wenn es an und für ſich ſchon nicht leicht iſt, die Geſchichte unſerer deutſchen Philoſophie ſo zu ſchreiben, daß man allen wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Anforderungen gerecht wird, ſo kamen dazu in dieſem Falle noch die eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche aus der mir geſtellten beſonderen Aufgabe hervorgiengen. Dieſe Geſchichte ſollte in einem einzigen Bande, und ſie ſollte in möglichſt populärer Form dargeſtellt werden. Schon aus der erſten von dieſen Beſtimmungen ergab ſich trotzdem, daß der urſprünglich vorgeſchriebene Umfang um ein Drittheil überſchritten wurde, eine fühlbare Beſchränkung; und dieß um ſo mehr, da eine größere Zuſammendrängung des Inhalts ſich in der Regel nur auf Koſten der Gemeinverſtändlichkeit hätte erreichen laſſen. Noch eingreifender wirkte aber die zweite. Es giebt freilich eine Art von Popularität, auf die ich zum voraus verzichten mußte. Wer von der Philoſophie und den Fragen, mit denen ſie ſich beſchäftigt, überhaupt keinen Begriff hat, dem wird man ſich vergebens bemühen von der geſchichtlichen Entwicklung derſelben in einem beſtimmten Volke und während eines beſtimmten Zeitpunkts eine richtige Vorſtellung zu verſchaffen; man müßte denn in der Lage ſein, in der ich nicht war, über alle die Dinge, deren Kenntniß der Leſer mitbringen ſollte, im Lauf der Geſchichtsdarſtellung ſelbſt ſich mit ausreichender Ausführlichkeit verbreiten zu können. Aber auch wenn die Forderung der Popularität ſo verſtanden wird, wie ſie im gegenwärtigen Fall der Natur der Sache nach allein ver-

ſtanden werden konnte, legt ſie immer noch manche Rückſicht auf, die bei einem ausſchließlich auf die Fachgelehrten berechneten Geſchichtswerke wegfallen. Ich durfte meine Darſtellung mit keinem umfänglichen Apparat von Quellenbelegen belaſten, und gab deßhalb etwas genauere Nachweiſungen in der Regel nur da, wo ich mich in der Auffaſſung oder der Behandlung meines Gegenſtandes von meinen Vorgängern zu weit entfernte, um den Leſer an ſie verweiſen zu können. Ich konnte aus der älteren und neueren Literatur des Faches nur ſehr weniges anführen; und wie ich meine Abweichungen von frühern Bearbeitern nur in den ſeltenſten Fällen näher begründen konnte, ſo mußte ich auch für gewöhnlich darauf verzichten, der Unterſtützung, die mir von ihnen geworden iſt, ausdrücklich zu erwähnen; weßhalb es mir vergönnt ſein möge, wenigſtens den beiden Männern, deren Werke dem meinigen die meiſte Förderung gebracht haben, Eduard Erdmann und Kuno Fiſcher, den Dank, zu dem ich mich ihnen gegenüber verpflichtet fühle, an dieſem Ort auszuſprechen. Auch in der Darſtellung der philoſophiſchen Anſichten ſelbſt mußte ich über manches, was eine eingehende Beſprechung an ſich wohl verdient hätte, leichter hinweggehen; ich konnte den innern Zuſammenhang und die wiſſenſchaftliche Begründung derſelben oft nur mit wenigen Strichen andeuten und mußte viele werthvolle Einzelunterſuchungen und Bemerkungen unberührt laſſen, oder mit ein paar flüchtigen Worten auf ſie hinweiſen. So lebhaft ich die Schranken empfand, die

meiner Arbeit dadurch gezogen waren, so durfte ich doch nicht den Versuch machen, sie zu überspringen; und ich kann nur wünschen, daß meine Darstellung wenigstens hinter dem, was sich innerhalb derselben leisten ließ, nicht allzuweit zurückbleibe.

Heidelberg im September 1872.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung: Die deutsche Philosophie vor Leibniz 1
Betheiligung der Deutschen an der mittelalterlichen Philosophie — 1. Die Scholastik — 2. Antischolastische Bestrebungen — 3. Die deutsche Mystik: Eckhart — 7; seine Schule — 11. Paracelsus — 11; verwandte Richtungen — 14. J. Böhme: seine Persönlichkeit — 15; Charakter seines Systems — 17; die Gottheit und ihre Offenbarung — 18; Trinität, Natur in Gott — 19; die Materie und das Böse, die Welt und ihre Geschichte — 21. Der Humanismus und die Naturwissenschaft — 23. Nikolaus v. Cues, Reuchlin u. A. — 24. Die Reformation — 26. Luther's Verhältniß zur Philosophie — 27. Zwingli — 30. Melanchthon: philos. Standpunkt — 31; Dialektik — 34; Metaphysik und Physik — 35; Psychologie — 36; Ethik — 38. Melanchthon's Schule — 40; Oldendorp und Winkler — 43. Der Ramismus — 46; seine deutschen Anhänger — 48. Taurellus — 49. Die englische, französische und holländische Philosophie des 17. Jahrhunderts: Baco 51; Hobbes — 53; Gassendi — 56. Descartes — 56; Geulincx — 60; Malebranche — 61; Spinoza — 62. Grotius — 66. Herbert v. Cherbury — 67. Die Skeptiker — 69. Mystiker, Neuplatoniker und Theosophen — 70. Deutsche Anhänger und Gesinnungsgenossen dieser Philosophen: Sennert — 74; deutsche Cartesianer — 75; Sturm — 77; Hirnhaym — 77; Jungius 78; Pufendorf 80.

Erster Abschnitt. Von Leibniz bis auf Kant.

I. Leibniz.

1. Sein Leben, seine Persönlichkeit und seine Schriften 84
Jugendjahre, Aufenthalt in Mainz und Paris — 84. Leibniz in Hannover — 86. Wissenschaftliche Thätigkeit — 87. Tod; Charakter 89.

2. Leibniz als Philosoph; sein wissenschaftlicher Standpunkt; sein Verhältniß zu seinen Vorgängern 90

Seite

Wissenschaftliche Stellung und Eigenthümlichkeit — 90. Aufgabe der Philosophie — 92. Methode — 93; der philosophische Kalkul und die allgemeine Charakteristik — 95; die deutsche Sprache — 97. Verhältniß zu den Früheren: Aristoteles und die Schalastik — 98; Baco und die Atomistik — 99; Descartes und Spinoza — 100; die Theosophie — 102. Bedeutung der Religion für L. 103.

3. Die metaphysische Grundlage des leibnizischen Systems, die Monaden 105
Die Substanz als Kraft — 105. Die Monas — 106. Entstehung und Alter der Monadenlehre — 107. Eigenschaften der Monade; principium indiscernibilium — 110. Vorstellungsthätigkeit der Monaden — 111. Unterschiede des Vorstellens — 112. Prästabilirte Harmonie — 114. Aktivität und Passivität der Monaden — 118.

4. Die Körperwelt und ihre Gesetze 120
Die Materie — 120. Mechanische und dynamische Naturansicht — 123. Die Stetigkeit und die Erhaltung der Kraft — 125.

5. Die lebenden Wesen, der Mensch 129
Seele und Leib, Evolution und Involution — 129. Nackte Monaden, Thier- und Menschenseelen — 132. Präexistenz und Unsterblichkeit — 134.

6. Der Mensch als vorstellendes Wesen, die leibnizische Erkenntnißtheorie 136
Entstehung der Vorstellungen, Wahrnehmung und Denken — 136. Vernunft und Erfahrung — 139; nothwendige und zufällige Wahrheiten — 140. Satz des Widerspruchs und des Grundes — 141. Merkmale der Wahrheit — 143. Bedeutung der Erfahrung — 144.

7. Der Mensch als handelndes Wesen, die Ethik 146
Der Wille — 146. Moralprincip — 148. Das Recht — 150. Das positive Recht, der Staat — 151.

8. Das Weltganze und die Gottheit 153
Die prästabilirte Harmonie — 153. Beweis des Daseins Gottes — 154. Gottesbegriff — 157. Die beste Welt und ihre Nothwendigkeit — 158; Determinismus — 162; Vollkommenheit der Welt — 163; Theodicee — 165; das Böse — 172. Transcendenz Gottes — 176.

9. Die Religion 178
Wesen der Religion — 178. Das Positive in der Religion, Unionsbestreben — 181. Außerchristliche Religionen — 184.

Seite

Leibniz' Stellung zur kirchlichen Dogmatik — 185. Vernunft und Offenbarung — 187; Wunder — 189.

10. Zeitgenossen von Leibniz: Tschirnhausen und Thomasius . . 195
Tschirnhausen — 195. Seine Methodologie — 195; sonstige Ansichten — 198. Thomasius — 200. Sein Standpunkt und Charakter — 201. Theoretische Weltansicht — 206. Recht und Moral — 208. Staatslehre — 210.

II. Wolff.

1. Wolff's Leben; Charakter, Methode und Theile seiner Philosophie 211
Wolff's Leben — 211. Verhältniß zu Leibniz — 213. Schriften — 214. Standpunkt: Aufklärung des Verstandes — 215. Methode 216. Rationales und empirisches Wissen — 217. Theile der Philosophie 219.

2. Die Logik und der ontologische Theil der Metaphysik . . . 222
Logik — 222. Ontologie — 225. Das Einfache und Zusammengesetzte — 227; das Endliche und Unendliche — 230.

3. Die Kosmologie 232
Die Welt, die Körper, und ihre Elemente — 232. Die Verbindungen der Elemente — 235. Kraft und Bewegung — 237. Die Natur — 238.

4. Die Psychologie 239
Die Seele — 239. Erkenntnißvermögen, a) das niedere — 240; b) das höhere — 243. Begehrungsvermögen — 245. Seele und Leib — 247. Menschen- und Thierseelen, Präexistenz und Unsterblichkeit — 248.

5. Die natürliche Theologie 249
Beweise für das Dasein Gottes — 250. Gottesidee — 251. Gott und Welt — 253; Teleologie — 254.

6. Die praktische Philosophie 257
Charakter und Princip der wolffischen Moral — 258. Specielle Moral — 260. Naturrecht 262; der Staat — 265.

7. Wolff's geschichtliche Stellung und Bedeutung 269

III. Die deutsche Philosophie nach Wolff.

1. Gegner der wolffischen Philosophie, die Eklektiker 273
Buddeus — 274. Gundling — 276. Rüdiger — 276. Crusius — 277. Darjes — 280. Crousaz — 281.

2. Die wolffische Schule 283
Thümmig und Bilfinger — 283. Baumgarten 285; seine Aesthetik — 288. Meier — 290. Gottsched — 291. Ploucquet und Lambert — 292. Verhältniß zur Theologie: orthodoxe

Seite

Wolffianer — 293; Rationaliſten — 295; H. S. Reimarus — 296. Creuz — 300.

3. Die wolffiſche Philoſophie in Verbindung mit anderen Standpunkten; die Aufklärungsphiloſophie 302
Entſtehungsgründe — 302; engliſche und franzöſiſche Einflüſſe — 304. Charakter der Aufklärungsphiloſophie — 306. Sulzer — 310. Platner — 315. Irwing — 317. Tiedemann — 318. Tetens — 319. Feder — 323. Meiners — 325. Die Popularphiloſophen — 327. Baſedow — 331.

4. Mendelsſohn 333
Leben und Perſönlichkeit — 333. Standpunkt — 335. Pſychologie — 339. Moral — 341. Phyſik — 342. Theologie — 342.

5. Leſſing 348
Leſſing's Verhältniß zur Philoſophie — 348. Erſte philoſophiſche Schriften — 352. Späterer Standpunkt — 355. Individualiſmus — 357; leibnizſche Metaphyſik — 360. Pantheiſtiſche Ideen — 365; Verhältniß zu Spinoza — 366. Kunſtanſichten — 370. Seine Auffaſſung der Religion — 374; Weſen der Religion — 375; poſitive Religion — 376; Urtheile über die Zeittheologie — 379; weſentliches und zufälliges in der Religion — 382; die Erziehung des Menſchengeſchlechts — 384.

Zweiter Abſchnitt. Von Kant bis auf die Gegenwart.

Einleitung 388
Die außerdeutſche Philoſophie: Locke — 388. Berkeley — 390. Hume — 391. Reid und die ſchottiſche Schule — 392. Die natürliche Theologie und die Moral: Clarke, Wollaſton, Shaftesbury, Hutcheſon, A. Smith — 393. Condillac und Helvetius — 396. Lamettrie, Diderot, Holbach — 398. Rouſſeau — 400. Die deutſche Aufklärung — 401. Kant und ſeine Nachfolger — 402.

I. **Immanuel Kant.**

1. Kant's Leben und Schriften; ſeine philoſophiſche Entwicklung und ſein Standpunkt 404
Lebenslauf — 404. Leibniz-wolffiſche Schule — 406. Erſte Schriften: über die lebendigen Kräfte — 407; Theorie des Himmels — 409; ſonſtige Schriften von 1754—59 — 411; von 1762—64 — 413. Hume's Einfluß, Träume eines Geiſterſehers — 416. Inauguraldiſſertation und ſpätere Schriften — 419. Standpunkt und Theile der kantiſchen Philoſophie — 420.

Seite

2. Das kantiſche Syſtem. Die Kritik der reinen Vernunft: a) die Möglichkeit und die Bedingungen des erfahrungsmäßigen Erkennens 422
Aufgabe und Hauptreſultate der Vernunftkritik — 422. Tranſcendentale Aeſthetik: Raum und Zeit — 425. Tranſcendentale Analytik: die Kategorieen — 428. Die produktive Einbildungskraft und das Schema — 431. Die Grundſätze — 433. Aprioriſche und empiriſche Elemente der Vorſtellungen — 434. Das Ding als gegebenes — 435. Phänomenen und Noumenen, tranſcendentaler Idealiſmus — 437.

3. Fortſetzung: b) die Unmöglichkeit eines Wiſſens, welches über die Erfahrung hinausgeht 441
Vernunft und Verſtand, das Unbedingte — 441. Die metaphyſiſchen Wiſſenſchaften: die Pſychologie — 443; die Kosmologie und ihre Antinomieen — 444; die Theologie, die Beweiſe für's Daſein Gottes — 449. Ergebniß 452.

4. Die praktiſche Vernunft und das Sittengeſetz 454
Zuſammenhang der praktiſchen Philoſophie mit der Kritik der reinen Vernunft — 454. Der kategoriſche Imperativ — 455. Die Freiheit — 456. Die ſittlichen Motive — 456. Freiheit und Naturnothwendigkeit, Prädeterminiſmus — 457. Die Unſterblichkeit und das Daſein Gottes — 458.

5. Die Urtheilskraft; die äſthetiſche und die teleologiſche Betrachtung der Dinge 460
Die Urtheilskraft als beſtimmende und reflektirende — 460. Das Schöne und Zweckmäßige — 461. Die äſthetiſche Urtheilskraft — 462. Die teleologiſche Naturbetrachtung, der Organiſmus 465.

6. Der doctrinale Theil der kantiſchen Philoſophie: die Naturphiloſophie 469
Metaphyſik der Natur — 469. Phoronomie — 470. Dynamik, Conſtruction der Materie — 470. Mechanik — 472. Phänomenologie 473.

7. Die Metaphyſik der Sitten: Rechtslehre und Geſchichtsanſicht 474
Rechtslehre: das Recht — 475. Die natürlichen Rechte — 476. Der Staat — 480; ſein Urſprung 481; ſeine Aufgabe — 483; Staatsverfaſſung — 484; Strafrecht — 487. Völker- und Weltbürgerrecht, der ewige Friede — 488. Die Geſchichte — 491.

8. Fortſetzung: die Tugendlehre und die Religionsphiloſophie . 493
Das Sittengeſetz und die Tugend — 493. Die Tugendpflichten — 494. Die Religion — 497. Das Chriſtenthum — 497.

Seite

Die positive Religion — 499. Der Kirchenglaube und der Vernunftglaube — 503.

9. Der Charakter und die geschichtliche Bedeutung der kantischen Philosophie 507
Kant's Verhältniß zu seinen Vorgängern — 507. Das eigenthümliche seines Standpunkts, sein Idealismus — 509. Zusammenhang des Systems — 511. Halbheit seines Idealismus — 512.

II. Kant's Anhänger und Gegner; die Glaubensphilosophie.

1. Die kantische Schule, ihre Ausbreitung und Bestreitung . . 515
Die Kantianer — 515. Einfluß der kantischen Philosophie auf die übrigen Wissenschaften — 517, besonders die Theologie — 519. Kant's Gegner 521.

2. Die Glaubensphilosophie: Hamann und Herder 523
Die Glaubensphilosophie — 523. Hamann: Persönlichkeit und Denkart — 524; der Glaube 527; Bestreitung Kant's und Mendelssohn's — 529. Herder: philosophischer Charakter — 530. Erkenntnißtheorie, die Sprache — 533. Theologie und Metaphysik — 536. Philosophie der Geschichte — 538. Religionsansicht — 540. Aesthetik — 541.

3. Fortsetzung: Jacobi 541
Jacobi's Leben, Persönlichkeit und Denkweise — 541. Mittelbares und unmittelbares Wissen — 544. Stellung zu Kant — 548. Naturansicht — 550. Gottesglaube — 551; Verhältniß zur positiven Religion — 554. Freiheit und Unsterblichkeit — 556. Die Tugend 557; Lebensansicht — 560. Jacobi's philosophische Bedeutung — 562.

4. Anhänger Jacobi's; Verbindung jacobi'scher und kantischer Philosophie; J. F. Fries 563
Anhänger Jacobi's — 563; Bouterwek — 564; Reeb — 565. Fries — 565. Verhältniß zu Kant und Jacobi — 566. Die Erfahrungserkenntniß — 568. Der Glaube — 570. Die Ahnung und die praktischen Ideen — 572. Fries' Schule — 574. Chr. Weiß, Hermes — 575.

III. Die Fortbildung der kantischen Philosophie zum subjektiven Idealismus. J. G. Fichte.

1. Reinhold, Schulze, Maimon, Beck 576
Reinhold — 576; sein Kantianismus — 577; Theorie des Vorstellungsvermögens — 578; spätere Standpunkte, Bardili — 580. — Schulze: Aenesidemus 583; Annäherung an Jacobi — 586. — Maimon — 586; Kritik Kant's — 587; Erkenntnißtheorie — 588. Moralprincip — 592. — Beck — 593.

Seite

2. Die Wiſſenſchaftslehre. Fichte's Leben und Perſönlichkeit und die Principien ſeines Syſtems 596
Fichte's Leben — 596; Charakter — 599; philoſophiſcher Standpunkt, Idealiſmus und Dogmatiſmus — 600. Das Ich und das Nichtich — 604. Theſe, Antitheſe, Syntheſe — 606.

3. Der theoretiſche Theil der Wiſſenſchaftslehre 607
Wechſelbeſtimmung, Cauſalität, Subſtantialität — 607. Produktive Einbildungskraft — 608. Empfindung, Anſchauung, Verſtand, Vernunft — 609. Bedeutung dieſer Erörterungen — 611.

4. Die praktiſche Philoſophie 612
Das praktiſche Princip — 613. Naturrecht — 615. Der Staat — 617; die Phaſen der fichte'ſchen Staatslehre — 619. Sittenlehre: Moralprincip — 621; die ſittliche Entwicklung und das Böſe — 623; Charakter der fichte'ſchen Moral — 624. Die Religion: die moratiſche Weltordnung und der Gottesbegriff — 625; die poſitive Religion — 627.

5. Die ſpätere Geſtalt der fichte'ſchen Philoſophie 628
Widerſprüche des fichte'ſchen Syſtems — 628. Allmähliche Aenderung deſſelben — 630. Spätere Lehre 632; ihr Verhältniß zu der urſprünglichen — 634.

6. Schiller und W. v. Humboldt 636
Schiller: Anſchluß an Kant — 636; Hinausgehen über Kant in der Aeſthetik und Ethik — 638. Humboldt — 641.

IV. Schelling.

1. Schelling's Leben und philoſophiſche Entwicklung 644
Anhänger der Wiſſenſchaftslehre — 644. Schelling — 644. Stadien ſeiner philoſophiſchen Entwicklung — 647. Anſchluß an Frühere — 647.

2. Der tranſcendentale Idealiſmus und die Naturphiloſophie . . 648
Erſte philoſophiſche Arbeiten — 648. Abhandlungen zur Erläuterung der Wiſſenſchaftslehre — 651. Naturphiloſophiſche Schriften: Ideen — 653; von der Weltſeele — 657; Syſtem der Naturphiloſophie — 659. Syſtem des tranſcendentalen Idealiſmus — 663; die theoretiſche Philoſophie — 664; praktiſche Philoſophie 665; Teleologie und Aeſthetik — 668.

3. Die Identitätsphiloſophie 669
„Darſtellung meines Syſtems" — 669. Bruno und „Fernere Darſtellungen": das Abſolute — 673; das Ideelle und Reelle — 674; die Natur — 676; die geiſtige Welt — 677. Vorleſungen über das akademiſche Studium — 678.

4. Schelling's Uebergang zur Theoſophie 681

Seite

Lücken des Systems — 681. „Philosophie und Religion“ — 683. Schwanken zwischen Identitätsphilosophie und Theosophie — 685. Die Schrift über die Freiheit und die verwandten Darstellungen: die Gottheit — 687; die Welt und ihre Geschichte — 689.

5. Die positive Philosophie 692
Negative und positive Philosophie — 693; die Potenzenlehre — 694; die positive Philosophie — 695.

V. Die schellingische Schule und die ihr verwandten Philosophen. Schleiermacher.

1. Die Romantiker; Solger; v. Berger 696
Die romantische Schule — 697. Novalis 699; Anknüpfung an Fichte — 700; romantische Subjektivität und Mystik — 701; pantheistische Frömmigkeit — 702. — Fr. Schlegel — 704; frühere Periode 705; spätere — 708. — Haller und A. Müller — 712. — Solger — 713; Selbstbewußtsein und Offenbarung, höhere und gemeine Erkenntniß — 714. Gott und Welt — 716. Die Ironie — 717. Gesammturtheil — 717. Berger — 719.

2. Anhänger und Verbesserer der schellingischen Philosophie . . 719
Klein — 720. Eschenmayer — 721. Schubert — 722. Steffens — 722. Oken — 724. Wagner — 726. Troxler — 729.

3. Franz Baader 731
Standpunkt und geistige Eigenthümlichkeit — 731; Theologie 732; Kosmologie und Anthropologie — 734; Ethik und Socialphilosophie — 736.

4. Krause 737
Krause's Persönlichkeit, Standpunkt, Darstellungsweise — 737. Verhältniß zu Fichte und Schelling — 740. Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein — 741. Das Wesen und seine Kategorieen — 742. Die Welt — 743. Die Natur — 744. Die Menschheit — 745. Praktische Philosophie — 746; Rechtsphilosophie — 747. Philosophie der Geschichte — 750.

5. Schleiermacher 753
Philosophische Entwicklung und Charakter — 753. Das kantische Element seiner Philosophie — 756; Kritik des Erkenntnißvermögens — 757. Spinozismus: Gottesidee — 761; Gott und Welt — 764. Bedeutung der Persönlichkeit — 766. Die Religion — 769. Die Ethik — 772.

Seite

VI. Hegel.

1. Hegel's Leben, Entwicklung und wissenschaftlicher Standpunkt . 774
Leben und wissenschaftliche Entwicklung — 775. Standpunkt, Verhältniß zu Schelling — 778; dialektische Methode — 779.

2. Die Phänomenologie 784
Zweck und Charakter des Werks — 784. Bewußtsein — 785. Selbstbewußtsein — 786. Vernunft 787. Geist — 788. Religion — 791.

3. Die Logik 792
Haupttheile des Systems — 792. Spekulative und formale Logik — 793. Das Sein — 794. Das Wesen — 796. Der Begriff — 800.

4. Naturphilosophie 802
Die Natur — 802. Mechanik — 804. Physik und Organik — 806.

5. Die Philosophie des Geistes; a) der subjektive Geist . . . 807
Der Geist und seine Stufen — 808. Anthropologie — 809. Phänomenologie — 810. Psychologie — 810.

6. Fortsetzung: b) der objektive Geist; die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte 813
Das abstrakte Recht — 813. Die Moralität — 815. Die Sittlichkeit — 817; der Staat — 819. Die Weltgeschichte — 822. Hegel als Politiker — 824.

7. Fortsetzung: c) der absolute Geist; Aesthetik und Religionsphilosophie 826
Die Kunst — 826. Die Religion — 828; das Christenthum — 831.

VII. Herbart; Beneke; Schopenhauer.

1. Herbart: der Charakter und die allgemeinen Grundlagen seines Systems 835
Leben und Standpunkt — 835. Die Philosophie und ihre Theile; die Logik — 837. Die Metaphysik: die Methode der Beziehungen — 838. Ontologie: das Seiende — 840. Die Realen — 842. Störungen und Selbsterhaltungen der Realen.

2. Herbart's Naturphilosophie und Psychologie 846
Synechologie: der intelligible Raum — 846. Die Materie — 847. Naturphilosophie — 849. Psychologie: die Seele und die Vorstellungen — 851; Erklärung des Seelenlebens — 852; das Ich — 853. Lücken und Unklarheiten der herbart'schen Psychologie — 854.

Seite

3. Fortsetzung: Herbart's Aesthetik, praktische Philosophie und Religionslehre 858
Aesthetik — 859. Praktische Philosophie: die sittlichen Ideen. — 860. Der Staat — 862. Die Religion 864.

4. Beneke 865
Standpunkt — 865. Psychologie — 866. Praktische Philosophie — 870. Religionsansicht — 871.

5. Schopenhauer 871
Persönlichkeit — 872. Standpunkt — 873. Die Welt als Vorstellung — 874. Bestreitung Fichte's — 877. Der Wille — 878; Zweiseitigkeit dieses Begriffs — 882. Die Objektivirung des Willens — 884. Das Ansich der Welt und die Erscheinung, Pessimismus — 886. Erhebung über die Welt: die Kunst und die Genialität — 888. Verneinung des Willens — 890. Endergebniß — 892.

VIII. Die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart 894
Die hegel'sche Schule 895; — die Linke: Strauß — 897; Feuerbach — 899; die Hallischen Jahrbücher, die Tübinger — 900. — Die positive Philosophie: Weisse, Fichte u. A. — 901. — Braniß — 903. — Günther — 904. — Freunde Schelling's und Baader's — 904. — Krause'sche Schule — 905. — Einfluß Schleiermacher's — 905. — Herbart'sche Schule — 906. — Anhänger Beneke's — 908. — Trendelenburg — 908. Fechner — 909. — Lotze — 910. — Schopenhauerianer, Hartmann — 911. — Die Philosophie und die übrigen Wissenschaften — 912. — Schluß — 915.

Einleitung.

Die deutsche Philosophie vor Leibniz.

Unter den Ländern, welche der philosophischen Bewegung der Neuzeit zum Schauplatz gedient haben, ist Deutschland am spätesten von ihr ergriffen worden. Italien besaß seinen Telesius, Bruno und Campanella, England seinen Baco und Hobbes, Frankreich seinen Descartes und Malebranche, die Niederlande ihren Grotius und Spinoza, als Deutschland diesen Größen auf dem philosophischen Gebiete noch nicht Einen ebenbürtigen Namen gegenüberzustellen hatte. Wenn andere Nationen um die Mitte des 17. Jahrhunderts auf die wissenschaftliche Befähigung der Deutschen mit Geringschätzung herabsahen, wenn sie dem Volke, welches man später übertreibend ein Volk von Denkern genannt hat, gerade die Anlage zur Philosophie am wenigsten zugestehen wollten, so fand dieses Urtheil in den damaligen wissenschaftlichen Zuständen eine scheinbare Rechtfertigung.

In früheren Jahrhunderten hatten allerdings auch die Deutschen an den philosophischen Bestrebungen in rühmlicher Weise theilgenommen. Als im karolingischen Zeitalter zu der Wissenschaft des christlichen Abendlandes der Grund gelegt wurde, war nicht allein der Fürst, von dem diese Schöpfungen ausgiengen, ein Deutscher, sondern auch unter den Genossen und Fortsetzern seines Werkes befanden sich mehrere Gelehrte deutschen Stammes; ebenso treffen wir unter den wenigen, welche sich in der nächstfolgenden

Zeit durch philoſophiſche Studien bekannt machten, nicht ganz wenige deutſche Namen. Wenn ferner zu dem neuen Aufſchwung der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit ſeit der Mitte des 11. Jahrhunderts zunächſt in Frankreich der Anſtoß gegeben wurde, und wenn auch in der Folge Paris der Hauptſitz jener kirchlichen Philoſophie und Theologie war, welche man mit dem Namen der Scholaſtik zu bezeichnen pflegt, nächſt den Franzoſen aber Italiener und Engländer am meiſten für ſie gethan haben, ſo blieb ihr doch auch Deutſchland keineswegs fremd, und einige von ihren bedeutendſten Wortführern ſind hier zu Hauſe. So lebte zu Paris in der erſten Hälfte des 12. Jahrhunderts Hugo, ein edler Sachſe aus dem Geſchlechte der Grafen von Blankenburg, welcher als Abt des Kloſters von St. Victor eine einflußreiche Schule chriſtlicher Myſtik begründete; welcher aber zugleich auch ein angeſehener Lehrer der Philoſophie und der ſcholaſtiſchen Theologie war, und die kirchliche Dogmatik als einer der erſten ſyſtematiſch darſtellte. Unter den berühmten Scholaſtikern des 13. Jahrhunderts iſt einer von den bedeutendſten der Dominicanermönch Albert v. Bollſtädt, oder wie ihn ſeine Zeit bewundernd nannte, Albert der Große, ein Schwabe aus Lauingen, welcher ſein langes, von 1193 bis 1280 herabreichendes Leben der Wiſſenſchaft und der Kirche in unermüdeter Arbeit gewidmet hat; ein Mann von ſeltener Begabung, durch Umfang des Wiſſens und Tiefe der Gedanken gleichſehr hervorragend, an Naturkenntniß und Naturſinn ſeinen Zeitgenoſſen ſo überlegen, daß er dadurch ſogar in den Ruf der Magie kam; der begeiſtertſte Verehrer des Ariſtoteles, deſſen Schriften kein anderer eifriger ſtudirt und erfolgreicher verbreitet hat, und der Urheber eines ſpekulativen Syſtems, welches durch ſeinen Schüler Thomas v. Aquino nach der theologiſchen Seite hin vollendet, als die großartigſte Darſtellung der mittelalterlichen Glaubenswiſſenſchaft zu betrachten iſt. Im zweiten Drittheil des 14. Jahrhunderts ſtand Thomas von Straßburg, im dritten ſein Schüler Marſilius von

Jughen, einer von den Gründern der Heidelberger Univerſität, als Philoſoph und Theolog in Anſehen; ihrem philoſophiſchen Glaubensbekenntniß nach hielten ſich beide zu der Schule der ſog. Nominaliſten, durch welche einerſeits der Glaube an die Wahrheit der philoſophiſchen Begriffe und an ihre Uebereinſtimmung mit der göttlichen Offenbarung auf's tiefſte erſchüttert, der kirchliche Supranaturaliſmus bis zur Selbſtwiderlegung überſpannt, andererſeits aber eine nüchternere, von dem feſten Boden der Erfahrung ausgehende Betrachtung der Dinge unmittelbar vorbereitet wurde. Das 15. Jahrhundert verdankte Deutſchland ſeinen vielſeitigſten Gelehrten und ſeinen geiſtreichſten Philoſophen, den Cardinal Nikolaus von Cuſa (Nikol. Chrypffs aus Cues bei Trier, 1401—1461), dieſen merkwürdigen Mann, welcher das kirchliche und das wiſſenſchaftliche Intereſſe, die Mathematik und die Theologie, den Platoniſmus und die Scholaſtik in eigenthümlicher Weiſe zu vereinigen wußte. Die Wiſſenſchaft jener Zeit fand überhaupt um ſo mehr Boden in Deutſchland, je mehr in demſelben durch die Gründung von Univerſitäten ſelbſtändige Mittelpunkte des wiſſenſchaftlichen Lebens entſtanden, und je mehr theils dadurch, theils durch die Verbreitung der nominaliſtiſchen Anſichten, die Alleinherrſchaft der Pariſer Univerſität beſchränkt wurde; und ſo waren es gerade die letzten Jahrhunderte der Scholaſtik, die Zeiten ihres Verfalls und ihres Uebergangs in eine neue Bildungsform, in welcher die Betheiligung Deutſchlands an derſelben verhältnißmäßig am ſtärkſten hervortritt. Der „letzte der Scholaſtiker", welcher durch ſeine Darſtellung der nominaliſtiſchen Lehre auch auf Luther und Melauchthon Einfluß gewonnen hat, war der Tübinger Profeſſor Gabriel Biel (geſt. 1495).

Im ganzen mußte aber doch die Scholaſtik, dieſes Erzeugniß der römiſchen Kirche und der romaniſchen Völker, dem deutſchen Geiſte weniger zuſagen. Einen fruchtbareren Boden fanden hier ſolche Beſtrebungen, welche in einem mehr oder weniger ausgeſprochenen Gegenſatz zu der herrſchenden Philoſophie und Theologie

darauf ausgiengen, theils dem religiöſen, theils dem wiſſenſchaftlichen Bedürfniß eine reinere Befriedigung zu verſchaffen, als dieß die Scholaſtik vermocht hatte. In der Scholaſtik hatte ein von der Kirchengewalt bevormundeter Glaube mit einer von der Schultradition beherrſchten Wiſſenſchaft eine ungleiche Ehe geſchloſſen; aber in dieſer Verbindung waren beide Theile zu kurz gekommen. Das fromme Gefühl konnte ſich von einer Theologie nicht angeſprochen finden, welche ſich zwar keine Mühe verdrießen ließ, um die kirchlichen Glaubensſätze nach allen Seiten hin zu zergliedern, ihre eigentliche Meinung zu beſtimmen, die zahlloſen Fragen, zu denen ſie Anlaß gaben, weitſchweifig zu beſprechen, jedes Für und Wider mit ſcheinbarer Gründlichkeit zu erörtern, zwiſchen den ſtreitenden Anſichten und Rückſichten ſpitzfindige Entſcheidungen zu ſuchen; welcher aber der Sinn und das Verſtändniß für die urſprüngliche Bedeutung jener Dogmen mit der Zeit faſt gänzlich verloren gegangen war, die Glaubenswiſſenſchaft aus einer Stütze für das religiöſe Leben ſich in einen Schauplatz logiſcher Kunſtſtücke und einen Tummelplatz für die unfruchtbarſten Streitigkeiten verwandelt hatte. Wo andererſeits noch irgend ein lebendiges Streben nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß vorhanden war, mußte man ſich gegen Zuſtände auflehnen, in welchen das Denken durch Machtſprüche der Kirche und der Schule in immer engere Feſſeln eingeſchnürt, alle irgend erheblichen Fragen der freien Unterſuchung und der wiſſenſchaftlichen Entſcheidung immer vollſtändiger entzogen wurden; in welchen daher der Scharfſinn der Gelehrten, an dem es auch in den ſpäteren Jahrhunderten des Mittelalters keineswegs gefehlt hat, förmlich dazu hingedrängt wurde, ſich auf das geringfügige und werthloſe, auf ein Spiel mit Begriffen, deren Wahrheit und Inhalt ununterſucht blieb, auf logiſche Spitzfindigkeiten und metaphyſiſche Fiktionen zu werfen; wo über die nichtigſten Dinge mit der ernſthafteſten Miene verhandelt wurde, Verſchiedenheiten im Ausdruck, unerhebliche Abweichungen in der Vorſtellungsweiſe, deren Sinn und Be-

deutung ſich einem geſunden und natürlichen Denken nur mit Mühe begreiflich machen läßt, zu weltbewegenden Streitfragen aufgebläht wurden; wo über das gleichgültigſte Jahrhunderte lang mit leidenſchaftlicher Erbitterung geſtritten, dasjenige, wovon niemand etwas wußte und niemand einen Gewinn hatte, zur Hauptaufgabe der Forſchung gemacht, das, was man hätte wiſſen können und wiſſen ſollen, in der unglaublichſten Weiſe vernachläßigt wurde; wo auch die Geſchmackloſigkeit der Form und die Barbarei der Ausdrucksweiſe einen ſolchen Grad erreichte, daß die Wirklichkeit in dieſer Beziehung ſelbſt von Satyren, wie die Dunkelmännerbriefe und die Komödien Friſchlin's, kaum überboten werden konnte. Je fühlbarer dieſe Mängel der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie zum Vorſchein kamen, um ſo lauter mußte auch der Widerſpruch gegen dieſelbe ſich vernehmen laſſen, um ſo nachdrücklicher und erfolgreicher der Verſuch gemacht werden, auf anderen Wegen zu erreichen, was die herrſchende Wiſſenſchaft zwar verſprochen, aber nicht geleiſtet hatte. Einerſeits trat der Scholaſtik jene ſpekulative Myſtik entgegen, welche ſeit dem Anfang des 14. Jahrhunderts unabhängig von der kirchlichen Hierarchie und der Schulgelehrſamkeit, und nicht ſelten im Widerſpruch gegen beide, eine tiefere Erkenntniß und eine innigere Gemeinſchaft mit der Gottheit zu gewinnen ſuchte. Andererſeits erwuchs der Scholaſtik ein noch viel gefährlicherer Gegner an dem Humaniſmus, dem neuerwachten Studium des klaſſiſchen Alterthums, deſſen Anfänge durch Dante, Petrarca und Boccaccio bis in den Beginn des 14. Jahrhunderts hinaufreichen, welches aber doch erſt mit dem Ende desſelben allgemeiner in Aufnahme kam, und während des 15. und der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts ſeine Blüthezeit feierte. Von dem befruchtenden Geiſte des Alterthums wurde auch der Sinn für die Natur und die Naturforſchung wieder belebt, an dem es dem Mittelalter in ſo hohem Grade gefehlt hatte, und es begann jene glänzende Reihe von naturwiſſenſchaftlichen Unterſuchungen und Entdeckungen,

welche ſeit vierhundert Jahren nicht blos unſere Weltkenntniß unermeßlich bereichert, ſondern auch unſere ganze Weltanſchauung von Grund aus verändert haben. An den Humanismus und die Naturwiſſenſchaft ſchloß ſich endlich als drittes die Philoſophie an. Hatte die Scholaſtik die Quelle alles philoſophiſchen Wiſſens in den ariſtoteliſchen Schriften geſucht, ſo glaubten die Platoniker des 15. und 16. Jahrhunderts bei Plato und den Neuplatonikern, und nicht ganz wenige ſelbſt in der Kabbala, dieſer jüdiſch-neuplatoniſchen Theoſophie, eine höhere und reinere Weisheit zu finden; hatte jene den griechiſchen Philoſophen, welchen ſie nur in unzureichenden lateiniſchen Ueberſetzungen kannte, unendlich oft mißverſtanden und dem kirchlichen Syſtem zulieb umgedeutet, ſo trat jetzt eine Schule von reineren Peripatetikern auf, welche den Ariſtoteles im Urtext erklären und die Philoſophie in ſeinem urſprünglichen Sinne betreiben wollte. Die großen Meiſter des Alterthums ſollten auch auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete die Führer ſein, an deren Hand ſich der Geiſt aus der Vormundſchaft der ſcholaſtiſchen Auktoritäten zu befreien, zur unbefangenen Betrachtung der Dinge, zur Kenntniß der wirklichen Welt zu gelangen hoffte. Wie weit das Denken auch wirklich mit ihrer Beihülfe und unter dem Einfluß der neuen naturwiſſenſchaftlichen Forſchung erſtarkte, ſehen wir an den drei neapolitaniſchen Philoſophen, welche als die nächſten Vorgänger der neueren Philoſophie zu betrachten ſind, an Bernhardin Teleſius (1508—1588), Thomas Campanella (1568—1639) und Giordano Bruno (1548—1600). Die beiden erſteren ſind trotz ihres Widerſpruchs gegen die Scholaſtik durch ihre naturwiſſenſchaftliche Richtung den gleichzeitigen Peripatetikern verwandt; wogegen Bruno, bei einem nicht weniger lebhaften Naturſinn, bei einer leidenſchaftlichen Polemik gegen die mittelalterliche Kirche und ihre Wiſſenſchaft, und bei einer weſentlich modernen, auf das copernicaniſche Syſtem geſtützten Weltanſchauung, mit ſeinem Pantheismus zunächſt an Nikolaus von Cuſa und die Neuplatoniker

anknüpft, und andererſeits durch die Annahme von Monaden, welche halb geiſtig, halb materiell gedacht die Urbeſtandtheile der ganzen Körperwelt ſein ſollen, auf Leibniz hinweiſt. Wie gewaltig aber die Hinderniſſe waren, mit denen eine unabhängige Wiſſenſchaft damals noch zu kämpfen hatte, beweiſt uns die dreißigjährige Kerkerhaft Campanella's, das Inquiſitionsverfahren gegen Galilei, die Scheiterhaufen Bruno's und Vanini's (ein italieniſcher Freigeiſt aus der peripatetiſchen Schule, der 1619 zu Toulouſe verbrannt wurde), und das blutige Ende des Petrus Ramus (ſ. unten), welcher mehr noch ſeine Angriffe gegen die herrſchende Philoſophie und ihre Vertreter, als ſein reformirtes Bekenntniß, in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572 mit dem Leben gebüßt hat.

Auch Deutſchland nahm an der geiſtigen Bewegung, welche auf Verdrängung der Scholaſtik und auf Begründung einer neuen ſelbſtändigeren Wiſſenſchaft ausgieng, einen lebhaften und rühmlichen Antheil. Die ſpekulative Myſtik des ſpäteren Mittelalters hatte hier ihren Hauptſitz; wie ja die Innigkeit des frommen Gemüthslebens und die Vorliebe für theologiſche Spekulation jederzeit einen hervorſtechenden Zug in dem deutſchen Volkscharakter gebildet hat. Schon um den Anfang des 14. Jahrhunderts treffen wir hier in Sachſen, Böhmen und Köln den Dominikanermönch Meiſter Eckhart, dieſen geiſtvollen, tiefſinnigen Mann, welcher mit bewunderungswürdiger Kühnheit von der Kanzel herab in deutſcher Sprache Anſichten verkündigte, wie ſie ſelbſt den Gelehrten in wiſſenſchaftlichen Schriften nicht verziehen zu werden pflegten, welcher aber dadurch allerdings auch mit ſeinen kirchlichen Vorgeſetzten in Konflikt gerieth, und nur durch ſeinen Tod (1329) der päpſtlichen Verdammung zuvorkam, die ſeine Lehrſätze wirklich getroffen hat. In der Philoſophie ſeiner Zeit wohl bewandert, ein angeſehener Lehrer an der Pariſer Univerſität, aus der Schule des Thomas von Aquino, war Eckhart doch noch tiefer von jener pantheiſtiſchen Myſtik ergriffen worden, welche im Neuplatoniſmus wurzelte, in ihrer chriſtlichen Geſtalt am vollendetſten

in den Schriften des angeblichen Areopagiten Dionysius (um 500) und des Johannes Scotus Erigena (um 860) niedergelegt war, und sich von älteren Sekten zu den Brüdern des freien Geistes und den verwandten Partheien vererbt hatte. Während aber der neuplatonische Gottesbegriff in seiner ursprünglichen Fassung die Gottheit in eine dem endlichen Wesen unerreichbare Ferne entrückt hatte, in welcher sie der Geschöpfe für sich selbst nicht bedarf und die Welt nur nebenher, durch ein Ueberfließen der göttlichen Kraft, aus ihr hervorgeht: so ist bei Eckhart die christliche Idee einer inneren und wesentlichen Gemeinschaft des Menschen mit der Gottheit so lebendig, daß er sich seinen Gott gar nicht ohne die Welt und den Menschen zu denken weiß. An sich selbst, sagt er, ist Gott ohne alle Eigenschaft und Bestimmtheit, unerkennbar und unaussprechlich, man kann nichts von ihm aussagen, was ihm nicht mit mehr Grund abzusprechen wäre; er ist alles und er ist nichts von allem, denn er ist nicht dieß und das; er ist überhaupt nicht, denn er steht über dem Sein, er wohnt in dem Nichts des Nichts, in der stillen Wüste, in der verborgenen Finsterniß. Aber in diesem seinem bestimmungslosen Wesen ist Gott noch nicht Gott, sondern erst die Gottheit, unpersönlich, „ihm selber unbekannt". Damit er sich selbst offenbar werde, muß in ihm mit dem Wesen zugleich auch die Natur oder die Form sein, er muß sich bestimmen, sich denken; und aus diesem seinem Sichselbstdenken ergiebt sich nicht blos der Unterschied der Personen in Gott, wie ihn die Kirche in der Dreieinigkeit lehrt, sondern auch die Offenbarung Gottes in einer Welt. Da Gott das unendliche Wesen ist, hat er die Urbilder aller Dinge in sich; da er die Güte ist, muß er sich mittheilen; ohne Creaturen wäre er nicht Gott. Gott, sagt Eckhart fast vermessen, mag unser so wenig entbehren, als wir seiner. Mittheilen kann er aber nur sich selbst; er selbst ist daher das Wesen von allem: er ist „ledig aller Dinge", und gerade deßhalb, bemerkt Eckhart, „ist er alle Dinge". „Es sind alle Dinge gleich in Gott und sind Gott

ſelber". Gott liebt auch in den Dingen nur ſich ſelbſt; denn was er in ihnen liebt, iſt das Gute und das Sein; er ſelbſt aber iſt alle Güte und alles Sein. Nur das Nichts iſt es, was die Dinge von Gott unterſcheidet; ſo weit ſie nicht Gott ſind, ſind ſie ein lauteres Nichts. Die wahre und volle Gegenwart Gottes erkennt aber unſer Philoſoph doch nur in der Seele, und näher in dem innerſten Grunde der Seele oder der Vernunft: ſie iſt das „Fünklein", von dem er behauptet, daß es raum- und zeitlos, ewig, einheitlich, ungeſchaffen, ja daß es Gott ſelbſt ſei; an ſie denkt er, wenn er ſagt: „das Auge, mit dem ich Gott ſehe, iſt dasſelbe Auge, mit dem mich Gott ſieht", „wäre ich nicht, ſo wäre Gott nicht"; auf ſie geht es, wenn er erklärt, wir ſeien von Ewigkeit in Gott, und haben uns ſelbſt und alle Dinge geſchaffen. Die Beſtimmung des Menſchen beſteht darin, daß er dieſer ſeiner Einheit mit Gott ſich bewußt werde und ſie in ſeinen Willen aufnehme, und nichts anderes iſt auch der weſentliche Inhalt des Chriſtenthums. Eckhart zweifelt natürlich nicht an der kirchlichen Lehre von der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus; ja er nimmt es mit dieſer Menſchwerdung ſogar noch ernſtlicher, als dieß das kirchliche Dogma zu thun pflegt; aber zugleich erklärt er auch, wir können mit dem Vater ebenſo eins werden, wie er; der Vater habe ſeinen Sohn nicht blos in der Ewigkeit geboren, ſondern er gebäre ihn ohne Unterlaß in der Seele; zwiſchen dem eingeborenen Sohn und der Seele ſei kein Unterſchied, und was uns der Sohn geoffenbart hat, ſei eben dieſes, daß wir derſelbe Sohn ſeien. Wo das Bewußtſein von dieſer unſerer Einheit mit Gott lebendig iſt, da giebt der Menſch, wie er ſagt, allen eigenen Willen und alle Selbſtliebe auf, um in Abgeſchiedenheit und Stille des Gemüths Gott zu „leiden"; er läßt in reiner Hingebung Gott in ſich wirken, er weiß nichts und begehrt nichts, als die Güte oder die Gottheit, er liebt nicht ein beſtimmtes Gut, ſondern das Gute, und er liebt es nicht um irgend eines anderen, auch nicht um des ewigen Lebens, ſondern lediglich um

ſeiner ſelbſt willen; er trägt in dieſer reinen Liebe zur Gottheit eine Seligkeit in ſich, welche von keiner Sünde mehr bedroht iſt, durch keine äußere Lage geſtört oder geſteigert werden kann; ja er kommt am Ende dahin — und wenigſtens im Jenſeits ſoll man dahin kommen können — daß jeder Unterſchied zwiſchen ihm und Gott verſchwindet, daß er „Gott wird“. Nur die Einheit der Seele mit Gott iſt es auch, auf die es für die ſittliche Beurtheilung des Menſchen ankommt: die äußeren Werke ſind für ſich weder gut noch ſchlecht, ſondern ſie werden dieß erſt durch den Willen, aus dem ſie hervorgehen; legt man ihnen dagegen für ſich einen Werth bei, ſo ſind ſie der Seligkeit geradezu hinderlich. Aber doch iſt Eckhart viel zu geſund und beſonnen, um deßhalb die Werke für überflüſſig und gleichgültig zu halten: wo die wahre Liebe zu Gott ſei, erklärt er, da werde das rechte Handeln ſich von ſelbſt einſtellen, weil der Menſch gar nichts mehr vermöge, was wider Gott ſei. Nur gegen die Meinung kämpft er, als ob die fromme Geſinnung ſich bei allen in derſelben Form bethätigen müſſe, und als ob ſie an gewiſſe Werke oder Entſagungen gebunden ſei, und nicht bei jeder Thätigkeit und Lebensweiſe gleich gut vorhanden ſein könnte.

Dieſe Lehre des Meiſter Eckhart iſt nun allerdings noch kein ſtreng philoſophiſches Syſtem; ſie iſt mehr noch aus religiöſen, als aus wiſſenſchaftlichen Beweggründen entſprungen, und ſtatt einer vorausſetzungsloſen Unterſuchung der Wirklichkeit nimmt ſie ihren Ausgang theils von der chriſtlichen Glaubenslehre, theils von der früheren, namentlich der neuplatoniſchen Spekulation. Aber doch hat ſie, mit beiden verglichen, immer noch ſo viel eigenthümliches, und ſie tritt dem herrſchenden Lehrſyſtem in einer ſo hohen Kühnheit und Selbſtändigkeit gegenüber, daß wir allen Grund haben, in ihr den erſten Verſuch einer deutſchen Philoſophie, den erſten kräftigen Flügelſchlag des deutſchen Geiſtes zu ſehen, welcher ſich ſtark genug fühlte, um an eine Emancipation von der bisherigen, ihrem Urſprung und Weſen nach überwiegend

romaniſchen Wiſſenſchaft, an eine neue, ſeiner Art und ſeinem Bedürfniß entſprechendere Form der Forſchung zu denken. An Eckhart ſchloß ſich eine Schule von Myſtikern an, welche namentlich in der Rheingegend, und überhaupt im weſtlichen Deutſchland, zu einer bedeutenden Verbreitung gelangte, und ſich ununterbrochen bis in's 16. Jahrhundert herabzieht. Ihre namhafteſten Vertreter ſind die beiden als Prediger gefeierten Ordensgenoſſen Eckhart's, Johann Tauler (1290—1361) von Straßburg und Heinrich Suſo (Süß, 1300—1365) in Ulm. Dem erſteren wurde früher auch die „deutſche Theologie" zugeſchrieben, welche gegen das Ende des 14. Jahrhunderts verfaßt zu ſein ſcheint; eine von den edelſten Darſtellungen dieſer Myſtik, welche Luther ſo hoch hielt, daß er ſie im Jahr 1516 herausgab, und dabei erklärte: „es ſei ihm nächſt der Bibel und St. Auguſtin kein Buch vorgekommen, aus dem er mehr erlernet habe und erlernet haben wolle, was Gott, Chriſtus, Menſch und alle Dinge ſeien"; wie er denn auch ſpäter ihren vermeintlichen Verfaſſer einen Lehrer genannt hat, „dergleichen von der Apoſtel Zeit bis anhero kaum geboren ſei". Auch Nikolaus von Cuſa hat von Eckhart vieles in ſich aufgenommen. Mit der Schule Eckhart's iſt ferner der Prior des Auguſtinerkloſters Grünthal bei Brüſſel, Johann Ruysbroek (1293—1381) verwandt, deſſen Geiſtesrichtung ſich durch ſeinen Schüler Gerhard de Groot unter den von dem letzteren geſtifteten Brüdern des gemeinſamen Lebens fortgepflanzt und ihre berühmteſte Urkunde in des Thomas von Kempen vier Büchern von der Nachahmung Chriſti gefunden hat; doch tritt in dieſer niederdeutſchen Myſtik das ſpekulative Element gegen das praktiſch-religiöſe entſchieden zurück.

Seit dem 16. Jahrhundert wurde dieſe Theoſophie, im Zuſammenhang mit dem Erwachen der naturwiſſenſchaftlichen Studien, durch ein neues Element, das naturphiloſophiſche, bereichert. Der Haupturheber dieſer neuen Wendung in der Geſchichte der Myſtik iſt der bekannte Arzt Theophraſtus Paracelſus,

welcher 1493 zu Einſiedeln in der Schweiz geboren, nach einem unruhigen, von leidenſchaftlichen Kämpfen bewegten Leben 1541 in Salzburg geſtorben iſt; ein Mann, deſſen Talent und deſſen geſchichtliche Bedeutung durch die Unklarheit und Gewaltſamkeit nicht aufgehoben wird, mit der ſeine Beſtrebungen, nach der Weiſe jener gährenden, zu revolutionärer Umgeſtaltung drängenden Zeit, noch vielfach behaftet ſind. Zu ſeiner eigentlichen Lebensaufgabe hatte er ſich die Reform der Medicin gemacht: wie andere in der Philoſophie gegen die Alleinherrſchaft des Ariſtoteles Sturm liefen, ſo wollte er in der Heilkunde die Alleinherrſchaft Galen's und Avicenna's ſtürzen, und dieſe Wiſſenſchaft ſtatt der Auktorität auf eine wirkliche Naturkenntniß, eine fruchtbare Verbindung von Erfahrung und Spekulation, gründen. Hiemit war für ihn zunächſt die Erforſchung der menſchlichen Natur gefordert, deren Krankheiten der Arzt heilen ſoll. Aber der Menſch, als Mikrokoſmus, kann nach Paracelſus nur aus dem Makrokoſmus verſtanden werden, deſſen Abbild und Frucht er iſt, wie dieſer hinwiederum nur aus jenem; und dieſer Makrokoſmus umfaßt neben der ſichtbaren auch die ſideriſche und göttliche Welt, denn im Menſchen ſind (wie ſchon der italieniſche Neuplatoniker Pico von Mirandula mit den Kabbaliſten gelehrt hatte) dieſe drei Welten vereinigt, und wer nicht alle drei kennt, der wird nicht im Stande ſein, den Menſchen richtig zu behandeln. Die Philoſophie (d. h. die Naturlehre), die Aſtronomie und die Theologie ſind daher nach Paracelſus die drei Grundpfeiler der Medicin, zu denen dann noch als vierter die Alchymie, oder die angewandte Naturwiſſenſchaft, hinzukommt. Die neue Heilkunde muß ſich alſo auf der Grundlage einer umfaſſenden Weltanſicht aufbauen. Für dieſe Weltanſicht aber, wie für ihre praktiſche Verwerthung in der Medicin, handelt es ſich nach Paracelſus in erſter Linie darum, daß man das innere Weſen und die überſinnlichen Gründe der Dinge erkenne. Auch er fragt zwar nach ihren körperlichen Grundbeſtandtheilen, und er findet dieſe zunächſt in den vier

ariſtoteliſchen Elementen, weiterhin in den drei Stoffen, aus welchen er mit älteren Alchymiſten dieſe ſelbſt und alle Körper überhaupt herleitet: Salz, Schwefel und Queckſilber; in letzter Beziehung endlich in der Hyle, der (ariſtoteliſchen) materia prima, welche auch wohl das mysterium magnum und das ſchöpferiſche Werde der Gottheit genannt, oder auch auf beide, als ihr erſtes Erzeugniß, zurückgeführt wird. Schon hier löſt ſich ihm jedoch das Körperliche in ein unkörperliches, oder doch nur noch halbkörperliches auf: die „erſte Materie" iſt nicht ſowohl ein Körper, als der allgemeine Keim des Körperlichen, und unter Salz u. ſ. w. verſteht er nicht dieſe beſtimmten Stoffe als ſolche, ſondern mit dem Namen des Salzes bezeichnet er ganz allgemein das Feſte in den Körpern, oder den Grund ihrer Conſiſtenz, mit dem des Queckſilbers das Flüſſige, mit dem des Schwefels das Warme. Das eigentliche Weſen der Dinge liegt ihm indeſſen überhaupt nicht in ihrem Stoffe, ſondern in den Kräften, die in ihnen wirken, in ihrem Geiſt, ihrem „Aſtrum", ihrem „Archeus", ihrer „quinta essentia"; wobei wir aber doch nicht an ein rein geiſtiges Weſen, ſondern nur an eine krafttätige, feine, ätheriſche Subſtanz zu denken haben. (Ariſtoteles hatte den Aether den „fünften Körper" genannt.) Ueber beiden ſteht endlich die Seele, das übernatürliche Weſen, welches aber freilich von unſerem Theoſophen auch wieder ein ewiges und unſterbliches Fleiſch genannt wird. In der übrigen Welt ſind nun dieſe drei Principien relativ getrennt: es giebt eine körperliche Natur, es giebt ſeelenloſe Elementargeiſter, es giebt körperfreie Seelen, oder reine Intelligenzen, die Engel. Im Menſchen dagegen ſind ſie zur Einheit verbunden; er ſoll das Band der ſichtbaren und der unſichtbaren Welt ſein, und er war deßhalb urſprünglich in allen Beſtandtheilen ſeines Weſens mit der höchſten Vollkommenheit ausgerüſtet. Durch den Sündenfall fiel nicht allein der Menſch, ſondern mit ihm die ganze Natur, der Vergänglichkeit und Verdunklung anheim. Zur Heilung dieſes Verderbens erſchien Chriſtus. Wie aber die Folgen der Sünde

den Leib und die Natur mitbetroffen haben, so soll auch die Erlösung sich auf beide miterstrecken. Der Geist, welcher uns durch die Taufe mitgetheilt wird, erzeugt in uns einen neuen, himmlischen Leib; im Abendmahl wird er genährt, in der Auferstehung vollendet, und gleichzeitig soll auch die Natur, nach dem Untergang ihrer grobmateriellen Umhüllung, verklärt und in ihren Urzustand zurückgeführt werden.

Paracelsus hat diese Ansichten in seinen zahlreichen Schriften so unmethodisch und weitschweifig, und in einer so schwerfälligen, mit lateinischen Ausdrücken überladenen Sprache niedergelegt, daß das fremdartige, unserer heutigen Bildung widerstrebende, was sie für uns schon an sich haben, dadurch noch gesteigert wird. Ihrer eigenen Zeit aber boten sie doch so viel neues, und sie eröffneten so vielversprechende Aussichten, daß ihr Urheber nicht allein in der Geschichte der Medicin, sondern auch der Theosophie und Mystik, eine hervorragende Stellung einnimmt, und daß neben den Alchymisten und Geheimkünstlern, deren Orakel er war, auch gelehrte und wissenschaftlich gebildete Männer seine Ideen in höherem oder geringerem Maße in sich aufnahmen. Selbst auf die außerdeutschen Länder erstreckte sich dieser Einfluß. So treffen wir in England um den Anfang des 17. Jahrhunderts in Robert Fludd (1574—1637) einen eifrigen Paracelsisten. Um dieselbe Zeit lebte in und bei Brüssel Johann Baptist van Helmont (1577—1644), welchem sein Sohn Franz Mercurius van Helmont (1618—1699) in der gleichen Geistesrichtung folgte; ein Naturphilosoph, der seine Lehre von den Lebensgeistern, den schaffenden Kräften, oder, wie er sie nennt, den Fermenten und Archeen, sichtbar von Paracelsus entlehnt hat. Auch Giordano Bruno hat diesen gekannt und scheint Anregungen von ihm empfangen zu haben. In Deutschland war gleichzeitig mit Paracelsus der Kölner Cornelius Agrippa von Nettesheim (1487—1535) als Verkündiger theosophischer Lehren und magischer Künste aufgetreten, und selbst als er später in

ſeiner Schrift „von der Eitelkeit alles Wiſſens“ mit der Wiſſenſchaft der Schule auch gegen die geheimen Wiſſenſchaften die herbſten Anklagen erhob, hat er dieſen doch nicht wirklich entſagt; was er im Anſchluß an die Platoniker und Kabbaliſten über die göttliche, himmliſche und elementare Welt, über die Ideen und die Weltſeele, über die Beſeelung aller Dinge, den Lebensgeiſt, den Einfluß der Geſtirne, die Sympathie und Antipathie, die magiſchen Wirkungen u. ſ. f. ſagt, erinnert vielfach an Paracelſus. Von dieſem ſelbſt gieng eine Schule theoſophiſcher Myſtik aus, deren Spuren ſich bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts und noch weiter herab verfolgen laſſen. Aus ihm und den älteren deutſchen Myſtikern ſchöpfte der ſächſiſche Prediger Valentin Weigel (geb. 1533, geſt. nach 1594) die Lehren, welche ſich in einer eigenen Sekte von Weigelianern fortpflanzten. Durch dieſelben Vorgänger iſt endlich auch Jakob Böhme, neben Eckhart der tiefſinnigſte und geiſtvollſte unter den deutſchen Myſtikern, deſſen Größe ſelbſt ein Leibniz anerkannt hat, zu der Spekulation angeregt worden, welche ihm nicht blos in ſeiner Zeit den Ehrennamen des philosophus teutonicus erwarb, ſondern auch noch in unſerem Jahrhundert die bewundernde Theilnahme von Philoſophen erſten Rangs auf ſich zog, und einigen derſelben ſogar für ihre eigenen Darſtellungen zum Vorbild gedient hat.

Böhme verdient dieſe Bewunderung zunächſt ſchon wegen der Stärke, mit welcher ſich die urſprüngliche Kraft ſeines Geiſtes unter inneren und äußeren Hinderniſſen aller Art durcharbeitet. Ein Bauernſohn aus der Nähe von Görlitz, 1575 geboren, hatte er ſich in dieſer Stadt als Schuſter niedergelaſſen, und trieb in Stille und Ehrbarkeit ſein Handwerk; ſobald von ſeinen eigenthümlichen Meinungen etwas bekannt wurde, fieng die Geiſtlichkeit an, ihn zu verketzern, und noch ehe ein Buchſtabe von ihm gedruckt war, verbot ihm der Magiſtrat das Schreiben. Der Unterricht, den er erhalten hatte, erhob ſich nicht über das Maß einer

damaligen Volksschule; seine Wanderschaft als Handwerksgeselle mag ihm einzelne weitere Anregungen zugeführt haben; in seinen späteren Jahren ist er dann auch mit wissenschaftlich gebildeten Männern in Verkehr gekommen, aber der Mangel an eigener gelehrter Bildung konnte dadurch natürlich nicht ersetzt werden. Was er wußte, das verdankte er der Bibel und dem Religionsunterricht, den unvollständigen Ueberlieferungen, welche ihm durch die Schriften des Paracelsus und anderer Mystiker, theilweise wohl auch durch mündliche Mittheilung zukamen; vor allem aber der sinnigen Beobachtung des menschlichen Lebens und des eigenen Gemüths und der Betrachtung der Natur. Sie war die Lehrerin, auf deren Worte er mit wahrer Andacht lauschte; deren Sprache er aber freilich nur sehr unvollkommen zu deuten verstand. Seine Spekulation ist die eines Autodidakten, der seinen Weg ohne ordentliche Anleitung und ausreichende Hülfsmittel im Dämmerlicht tastend gesucht hat: sein Denken ist unmethodisch und phantastisch, seine Sprache zeigt eine wunderliche Vermengung des Deutschen mit unverdauten alchymistischen Ausdrücken und halbverstandenen Fremdwörtern; er erklärt lateinische und griechische Wörter nach deutscher Etymologie und sucht eine tiefe Weisheit in den einzelnen Lauten von Schriftworten, die ihm nur in Luther's Uebersetzung bekannt sind; um das unsagbare auszudrücken, greift er nach Gleichnissen und Bildern, aber er selbst klagt, daß sie seiner eigentlichen Meinung so wenig entsprechen; sein ganzes Wesen macht den Eindruck eines gährenden, in der Tiefe arbeitenden, sich mühsam zur Klarheit über sich selbst herausringenden Geistes. Aber so vielfach uns auch seine Schriften durch die Verworrenheit ihres Inhalts, die Ungenießbarkeit ihrer Form abstoßen: wenn man tiefer in sie eindringt, findet man sich doch immer wieder überrascht und gefesselt von der Großartigkeit der Anschauungen, der Fülle der Gedanken, der Lebendigkeit des Naturgefühls; von dem unvertilgbaren Wissensdrang, welcher diesem kindlich frommen Gemüth keine Ruhe ließ, bis es

den Inhalt ſeines Glaubens auf ſeine tiefſten Gründe zurückgeführt, dasjenige, wovon es ſelbſt im Innerſten bewegt wurde, mit dem ganzen Zuſammenhang der Dinge verknüpft hatte; und auch in ſeiner Darſtellung treten uns neben aller Weitſchweifigkeit, Schwerfälligkeit und Unverſtändlichkeit nicht ſelten klare Auseinanderſetzungen, ſcharfe und treffende Bezeichnungen, aus dem Herzen der deutſchen Sprache geſchöpfte Ausdrücke entgegen.

Die Aufgabe, welche Böhme ſich ſtellt, die Grundfrage, auf die er immer wieder zurückkommt, iſt dieſelbe, welche ſchon einen Eckhart beſchäftigt hatte, die Frage, wie man ſich den Hervorgang der Welt aus der Gottheit zu erklären und das Verhältniß beider zu beſtimmen habe; ebenſo iſt ſeine Antwort im allgemeinen die gleiche, wie dort: daß nämlich die Gottheit ſelbſt nicht ohne ihre Offenbarung in einer Welt ſein könne. Während es aber Eckhart bei jener Frage weſentlich nur um den Menſchen, und näher um den Chriſten zu thun geweſen war, und während er ſich deßhalb für ihre Löſung bei der Gegenwart Gottes im menſchlichen Gemüth und der Unentbehrlichkeit des Menſchen für die Offenbarung der Gottheit beruhigt hatte, erhält ſie bei J. Böhme eine umfaſſendere Bedeutung. Einerſeits iſt er auf's lebhafteſte von dem naturwiſſenſchaftlichen Intereſſe ergriffen, von welchem dieſe ganze Zeit beſeelt iſt, und welches ſich ſeit Paracelſus auch der myſtiſchen Spekulation bemächtigt hatte; andererſeits tritt ihm in der Menſchenwelt jene ſchmerzliche Erfahrung, welcher der reformatoriſche Proteſtantismus in ſeiner Lehre von der Erbſünde einen ſo energiſchen Ausdruck gegeben hatte, die Allgemeinheit des Böſen, als ein Gegenſtand des ernſtlichſten Nachdenkens entgegen. Er fragt daher nicht blos, warum Gott uns Menſchen geſchaffen hat, und wie ſich unſer Weſen zu dem ſeinigen verhält, ſondern er will das Endliche in ſeiner vollen Beſtimmtheit, er will auch die Körperlichkeit und das Böſe aus Gott ableiten, ſie vom Standpunkt der Gottesidee aus erklären. Hiezu dienen ihm nun zwei Sätze, welche ſich als die allgemeinſten Grundlagen ſeiner Welt-

anſicht durch alle ſeine Ausführungen hindurchziehen. Einestheils iſt er überzeugt, daß alle Dinge aus dem göttlichen Weſen ſelbſt hervorgegangen ſein müſſen, und nur an ihm ihren Beſtand haben; und inſofern kann ſein Standpunkt als pantheiſtiſch bezeichnet werden. Anderntheils aber glaubt er, daß ſie nur dann aus Gott hervorgegangen ſein können, wenn die Gottheit für ſich ſelbſt einer Welt bedurfte und den Grund des endlichen Daſeins als ſolchen in ſich trug, wenn der Gegenſatz von Gott und Welt ſeinem tiefſten Urſprunge nach in das göttliche Weſen ſelbſt hineinreicht; und der Nachdruck, mit dem er dieſen Gedanken verfolgt hat, giebt ſeiner Lehre einen dualiſtiſchen Charakter.

Böhme hat ſowohl die eine als die andere von dieſen Ueberzeugungen mit großer Entſchiedenheit ausgeſprochen. Daß die Welt aus nichts geſchaffen ſei, hält er für ganz undenkbar; denn „wo nichts iſt, da wird auch nichts“; nur die göttlichen Kräfte, die ſieben Geiſter Gottes können es ſein, aus denen die Engel, der Himmel und die Erde geworden ſind. Wo wir daher unſern Blick hinwenden, überall ſehen wir — nicht etwa nur ein Werk Gottes — ſondern Gott ſelbſt. „Wenn du die Tiefe und die Sterne und die Erde anſieheſt, ſagt Böhme, ſo ſieheſt du deinen Gott, und in demſelben lebeſt und biſt du auch, und derſelbe Gott regiert dich auch.“ Wenn dieſes ganze Weſen nicht Gott wäre, erklärt er, ſo wäre der Menſch nicht Gottes Bild, er hätte keinen Theil an Gott, oder er hätte zwei Götter, den ſichtbaren, von dem ſein Leib, den fremden und unbekannten, von dem ſein Herz herſtammte; denn „du biſt aus dieſem Gott geſchaffen und lebſt in demſelben; auch ſtehet alle deine Wiſſenſchaft in dieſem Gott, und wenn du ſtirbeſt, ſo wirſt du in dieſem Gott begraben“. Und dieſer auffallenden Erklärung fügt der ſonſt ſo demüthige Mann ſchon in ſeiner erſten Schrift mit merkwürdigem Selbſtgefühl bei: „Nun wirſt du ſagen, ich ſchreibe heidniſch. Höre und ſiehe, und merke den Unterſchied, wie dieſes alles ſei, denn

ich ſchreibe nicht heidniſch, ſondern philoſophiſch.“ [1]) Nur um ſo dringender erhebt ſich dann aber die Frage, wie wir es uns erklären ſollen, daß die Gottheit in dieſer Weiſe aus ſich heraustrat, und in die Endlichkeit, ſelbſt die Körperlichkeit eingieng. Darauf antwortet nun Böhme zunächſt mit Eckhart: ohne dieſe ſeine Offenbarung könnte Gott nicht der wahre, vollkommene, perſönliche Gott ſein; hieraus ſchließt er aber ſofort weiter, das göttliche Weſen ſelbſt müſſe eine Mehrheit von Principien in ſich enthalten, deren Gegenſatz ſein ſchöpferiſches Wirken hervorrufe. So lange Gott nur in ſeiner reinen Einheit, ohne Gegenſatz in ſich ſelbſt und ohne Offenbarung in einem andern betrachtet wird, iſt er nach Böhme nur der „Ungrund“, nur „das ewige Eine“, „die ewige Stille“, „das ewige Nichts“. Soll er ſich ſelbſt offenbar werden, ſoll er einen Willen, eine Weisheit, ein Gemüth haben, ſo muß ein Gegenſatz in ihm ſein; denn „kein Ding mag ohne Widerwärtigkeit ihm ſelber offenbar werden“; wenn es nichts hat, das ihm widerſteht, „ſo gehet's immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein“; es iſt in ihm keine Erkenntniß ſeiner ſelbſt. „In Ja und Nein beſtehen alle Dinge“; das Ja iſt Kraft und Leben, aber es wäre in ihm keine Empfindlichkeit ohne das Nein, an dem es ſeinen „Gegenwurf“, ſein Objekt und ſeinen Gegenſatz hat. So lange der Wille nur Einer Qualität iſt, iſt er, wie Böhme ſagt, „dünne wie ein Nichts“; gerade dieſes Nichts aber „urſachet den Willen, daß er begehrend iſt“, erzeugt in ihm die Sehnſucht, ſich ſelbſt in einem anderen zu gebären, bewirkt, daß er ſich verdichtet und verfinſtert, daß der Ungrund zum Grunde wird, das Nichts ſich in ſich ſelber zu etwas findet, das ewig Eine ſich differenzirt, ſich „in Schiedlichkeit einführt“.

Auf dieſe bei ihm immer wiederkehrenden Erwägungen gründet Böhme zunächſt die Unterſcheidung von Vater Sohn und Geiſt

1) Aurora c. 9. 19. 23 (Böhme's Werke v. Schiebler II, 90. 213. 268 f.).

in der Gottheit. Weiter bedenkt er dann aber, daß es damit doch noch nicht zu einem ernſtlichen Unterſchied und einer Offenbarung Gottes außer ſich ſelbſt komme; das Mittel, um eine ſolche zu erhalten, und ſich auch zur Erklärung der äußeren Natur den Weg zu bahnen, iſt für ihn die ihm in dieſer Geſtalt eigenthümliche, der Sache nach allerdings in älteren Syſtemen vorgebildete Lehre von der Natur in Gott oder den göttlichen Qualitäten. In Gott ſind nach Böhme[1]) ſieben Geiſter, die er gewöhnlich als Quellgeiſter oder Qualitäten bezeichnet und ſehr ausführlich beſchreibt: die göttlichen Kräfte, welche, ähnlich wie die Aeonen der Gnoſtiker oder die „Kräfte" Philo's, einestheils von der Gottheit unterſchieden werden, anderntheils aber doch nur das göttliche Weſen ſelbſt nach ſeinen verſchiedenen Wirkungsweiſen darſtellen; ſie alle faſſen ſich aber in der „göttlichen Natur" zuſammen, welche die ſechs andern Qualitäten aus ſich gebären und von welcher dieſelben umſchloſſen werden. Hier tritt nun bereits ein ernſtlicherer Unterſchied ein; erſt durch ihre Offenbarung in der ewigen Natur wird auch die göttliche Dreifaltigkeit, wie Böhme ſagt, zu drei Perſonen; doch verſichert er zugleich, die ſieben Geiſter ſeien alle in einander; das mysterium magnum oder die ewige Natur iſt ihm zufolge eine Welt des Lichts ohne Schatten, der Harmonie ohne Mißklang, „das himmliſche Freudenreich", wie ſie oft genannt wird. Ebendeßhalb aber konnte auch dieſe „geiſtliche Welt" nicht genügen. Was durch die Bewegung der Geiſter Gottes in der Natur entſtand, waren „Figuren, die aufgiengen und wieder vergiengen". „Härter und derber zuſammencorporirt" ſind die Engel, welche Gott ſchuf, daß das Licht der himmliſchen Natur „in ihrer Härtigkeit heller ſcheinen ſollte, und daß der Ton des Körpers hell tönete und ſchallete, damit das Freudenreich in Gott größer würde" (Aurora c. 14, S. 153). Auch damit haben wir jedoch immer noch nicht dieſe

1) Mit Beziehung auf Offb. Joh. 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6.

unſere Welt mit ihren Mängeln und in ihrem eigenthümlichen Weſen, die Welt der groben, materiellen Körperlichkeit und des Böſen. Wie ſollen wir uns ihr Daſein erklären?

An der ernſtlichen Bemühung, auch dieſe Frage zu beantworten, hat es unſer Theoſoph nicht fehlen laſſen. Was zunächſt die Materie betrifft, ſo haben wir bereits ſeine Erklärung gehört, daß Himmel und Erde ihrem Weſen nach nichts anderes als Gott ſeien. Er nennt die ſichtbare Welt einen „Gegenwurf" und eine Offenbarung der geiſtlichen, in welche die göttlichen Kräfte ſich durch dieſelbe Bewegung ausgeführt haben, durch die auch jene entſtanden ſei; er findet es (nach neuplatoniſchem Vorgang) natürlich, daß die Materie um ſo äußerlicher und gröber wurde, je weiter der Ausfluß jener Kräfte ſich erſtreckte; er rechnet nicht blos die Engel, ſondern auch die Menſchen, zu den Creaturen, welche Gott ſchaffen mußte, um offenbar zu werden; er erklärt, das mysterium magnum müſſe in eine zeitliche Schöpfung eingeführt und in den Elementen ſichtbar gemacht werden, auf daß der Geiſt Gottes mit etwas zu wirken und zu ſpielen habe.[1]) Und ebenſo ringt er, das Böſe in ſeiner Nothwendigkeit zu begreifen. In ſich ſelber, ſagt er, ſei das große Myſterium aller Weſen Ein Ding, aber in ſeiner Auswicklung und Offenbarung trete es in zwei Weſen, in Böſes und Gutes, ein; jede Creatur müſſe einen eigenen Willen, müſſe Gift und Bosheit in ſich haben; das Böſe komme von und aus Gott ſelber her und ſei ſeines eigenen Weſens, es gehöre zur Bildung und Beweglichkeit, wie das Gute zur Liebe.[2]) Aber ſich dieſem Gedanken-

1) Schlüſſel u. ſ. w. Nr. 81. V. göttl. Beſchaulichkeit 3, 41 f. 2. Apol. w. Tilken 146. Drei Princ. 5, 6. Gnadenwahl 2, 22 (Werke VI, 677. 475. VII, 111. III, 41. IV, 478).

2) Sign. rer. 16, 26. Gnadenwahl 2, 38. Drei Princ. Vorr. 13 f. (Werke IV, 457. 482. III, 5). Die ſonſtigen Quellenbelege für die obige Darſtellung findet man bei L. Feuerbach, Geſch. d. n. Philoſ. von Baco bis Spinoza, S. 150—213; Hamberger, die Lehre des Jak. Böhme; Baur, Gnoſis, 557 ff. u. A.

zuge folgerichtig hinzugeben, ist ihm seinem ganzen Standpunkt nach unmöglich. Das Gefühl des physischen und moralischen Uebels ist in ihm zu stark, seine Naturkenntniß zu unvollkommen, sein Denken zu wenig an die rein wissenschaftliche Betrachtung der Dinge gewöhnt, als daß er sich jene Uebel aus ihren natürlichen Bedingungen erklären, sie wirklich in seine Idee der göttlichen Weltordnung aufnehmen könnte; und so nimmt er denn schließlich für ihre Erklärung zu den mythischen Vorstellungen von einem doppelten Sündenfall, dem Fall Lucifer's und dem Fall Adam's, seine Zuflucht. Durch jenen soll sich ein Theil der himmlischen Welt zur Härte und Herbigkeit zusammengezogen, die Natur in Gott sich zum Zornfeuer entzündet, der grobmaterielle Stoff dieser Welt sich gebildet haben; durch diesen gieng der Mensch, welcher die gefallenen Engel ersetzen sollte, seiner ursprünglichen hohen Würde und Vollkommenheit verlustig. Den eigentlichen Sündenfall findet aber Böhme nicht in dem Genuß der verbotenen Frucht, sondern in einem früheren Vorgang: im Schlafe der Selbstsucht wich die himmlische Jungfrau, die ewige Weisheit, von Adam und er erhielt dafür das irdische Weib, indem seine ursprünglich geschlechtslose Natur sich in die zwei Geschlechter spaltete. Aber doch erlosch das göttliche Licht in ihm nicht gänzlich, und in Christus erschien es persönlich, um dem Menschen zunächst die innere Befreiung vom Bösen möglich zu machen, der am Weltende auch seine äußere Ausscheidung und die Verklärung der Materie zu der ihrem inneren Wesen entsprechenden Gestalt folgen wird.

Jakob Böhme bezeichnet den Höhepunkt dieser spekulativen Mystik, und er hat auch während des 17. und 18. Jahrhunderts zahlreiche Anhänger in Deutschland, England, den Niederlanden und Frankreich gefunden. Aber wie sehr wir die Geisteskraft des Mannes bewundern mögen, der mit so dürftigen Hülfsmitteln, so mangelhaften Kenntnissen und so unzureichender Ausbildung diese Fülle tiefsinniger Gedanken, kühner und großartiger

Anſchauungen zu erzeugen und ſie zu einem in ſeiner Art wohlgefügten Ganzen zu verknüpfen wußte: eine nachhaltigere Einwirkung auf die wiſſenſchaftlichen Zuſtände ließ ſich von einer Spekulation nicht erwarten, welche ohne methodiſche Uebung des Denkens an die ſchwierigſten Aufgaben herantrat, die verwickeltſten und umfaſſendſten Fragen mit unklaren Anſchauungen und ungeprüften dogmatiſchen Vorausſetzungen zu löſen unternahm, welche ſtatt ſcharfer Begriffe eine verwirrende Maſſe von ſchwankenden Bildern, ſtatt wiſſenſchaftlicher Unterſuchung phantaſievolle Dichtungen, ſtatt verſtändlicher Gedankenentwicklung apokalyptiſche Räthſel darbot. Nur wenn man von der Aufgabe und den Bedingungen des wiſſenſchaftlichen Erkennens keinen deutlichen Begriff hat, kann man Böhme als Philoſophen einem Leibniz oder Descartes zur Seite ſtellen, und nur wenn man Phantaſtik für Philoſophie hält, kann man verlangen, daß unſer Jahrhundert zu den Offenbarungen des Schuſters aus Görlitz zurückkehre.

Es war aber nicht blos dieſe bei allem Gedankengehalte doch ihrer Form nach höchſt unwiſſenſchaftliche Theoſophie, mit welcher ſich Deutſchland ſeit den letzten Jahrhunderten des Mittelalters an dem Kampfe gegen die Scholaſtik und an der Begründung einer neuen, ſelbſtändigeren Wiſſenſchaft betheiligte. Die große Kulturbewegung des Humaniſmus nahm noch vor der Mitte des 15. Jahrhunderts von Italien aus ihren Weg über die Alpen, und ſie fand bei keinem anderen Volke eine nachhaltigere Empfänglichkeit, als bei dem deutſchen. Auch hier ſtellten ſich bald die beſten Köpfe in ihren Dienſt; gelehrte und geiſtvolle Männer widmeten ihr Leben mit hingebendem Eifer der Verbreitung der neu aufgegangenen Bildung; auf einen Johann Weſſel (1419—1489) und Rudolph Agricola (1443—1485) folgte ein Johann Reuchlin (1455—1521), ein Eraſmus von Rotterdam (146⁵/₇—1536), ein Philipp Melanchthon (1497—1560), und eine große Zahl fähiger, zum Theil ausgezeichneter Männer reihte ſich mit Begeiſterung unter die Fahne,

welche ſolche Führer vorantrugen. Mit der Kenntniß der Alten gieng ferner auch in Deutſchland die neuauflebende Naturwiſſenſchaft Hand in Hand. Schon im 15. Jahrhundert hatte dieſes Land an einem Nikolaus von Cuſa, einem Georg Peurbach, und vor allem an Regiomontanus Mathematiker und Aſtronomen von hervorragender Bedeutung. Aus der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts ſtammt die epochemachende Entdeckung, durch welche Copernicus (1472—1543) eine durchgreifende Umkehrung der bisherigen Vorſtellungen vom Weltgebäude bewirkt hat, während gleichzeitig Martin Stöffler eine zahlreiche Schule von tüchtigen Mathematikern bildete. Aus dieſer Schule gieng der zweite von den großen Reformatoren der Aſtronomie, Johann Kepler (1571—1630), hervor; neben ihm nimmt der Rector des Hamburger Gymnaſiums, Joachim Jungius aus Lübeck (1587—1657), nicht allein durch den Umfang ſeines Wiſſens, ſondern auch durch die Klarheit und Unabhängigkeit ſeines Denkens, unter den Naturforſchern ſeiner Zeit eine ehrenvolle Stellung ein.

Auch die Philoſophie konnte ſich dem Einfluß dieſer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen nicht entziehen. Schon Nikolaus von Cues (1401—1464) iſt von Plato und Proklus, theils unmittelbar, theils durch Vermittlung der älteren Myſtik, zu jenen Sätzen angeregt worden, welche in der Folge ſein Bewunderer Giordano Bruno ſo nachdrücklich wiederholt hat: daß in Gott alle Gegenſätze, auch der des Seins und des Nichtſeins, des Endlichen und des Unendlichen, zuſammenfallen, das widerſprechende in ihm kein Widerſpruch, das unendlich Große vom unendlich Kleinen, die abſolute Bewegung von der abſoluten Ruhe nicht verſchieden ſei; daß wir alles von Gott auszuſagen und alles ihm abzuſprechen haben; daß er nicht blos alle Wirklichkeit, ſondern auch alle Möglichkeit in ſich ſchließe, nicht blos die Form, der Endzweck und die ſchöpferiſche Urſache, ſondern auch der Stoff aller Dinge, das Eine abſolute Princip der Welt ſei; daß daher Gott der Welt und

dem Menschen wesentlich gegenwärtig, das Ganze in jedem Theil sei, und der Mensch nur sich selbst zu erkennen brauche, um den Grund alles Seins zu erkennen. An die Neuplatoniker schließt er sich auch an, wenn er eine dreifache Welt unterscheidet, die göttliche, die intelligible und die sinnliche, und dem entsprechend eine dreifache Art des Erkennens, und wenn er uns stufenweise von dem niedrigeren Erkennen zum höheren zu führen sucht; mit Plato und den Pythagoreern erkennt er in den Zahlen und den mathematischen Verhältnissen die unveränderlichen Formen der Weltordnung; mit den Neuplatonikern und ihren Vorgängern, den Stoikern, vertheidigt er die Vollkommenheit dieser Ordnung durch den Gedanken, daß alles in ihr so gut sei, als es an seinem Ort sein kann. Mit den Platonikern seiner Zeit widersetzt er sich der Alleinherrschaft des Aristoteles; mit ihnen theilt er, bei aller Entschiedenheit seines christlichen Glaubens, eine Weitherzigkeit in religiösen Dingen, welche die Keime der Wahrheit auch bei Muhamedanern und Heiden anerkennt, und auf Abweichungen in den äußeren Gebräuchen geringes Gewicht legt. Verknüpfen sich auch mit diesen von der herrschenden Richtung der Scholastik abweichenden Elementen bei dem Cusaner andere, ihr verwandte, so liegt doch seine wesentliche geschichtliche Bedeutung auf der Seite jener reformatorischen Bestrebungen, welche durch den Humanismus hervorgerufen, in der Philosophie des 15. Jahrhunderts vorzugsweise durch die platonische Schule vertreten werden. An die gleiche Schule lehnt sich gegen das Ende dieses Jahrhunderts Johann Reuchlin an, welcher in Italien mit den dortigen Platonikern und durch Franz Pico auch mit der Kabbala bekannt geworden war, welcher aber freilich den Ruhm, der ihm als Humanisten in vollem Maße gebührt, durch seine philosophischen Versuche nicht vermehrt hat. In seiner lebhaften Polemik gegen Aristoteles und gegen das ganze syllogistische Verfahren der Schulphilosophen, in seiner Bewunderung der Kabbala und des Pythagoreismus, in seinen Aeußerungen über das

Zuſammenfallen der Gegenſätze und die höhere Wahrheit deſſen, was die Vernunft für widerſprechend und unmöglich erklärt, in ſeinen Vorſtellungen über die verborgenen Eigenſchaften der Dinge und die magiſchen Kräfte läßt ſich ſein Zuſammenhang mit gleichzeitigen Beſtrebungen und Anſichten nicht verkennen. Auf demſelben Wege iſt uns Cornelius Agrippa von Nettesheim ſchon früher (S. 14) begegnet, wogegen Reuchlin's älterer Zeitgenoſſe Rudolph Agricola zwar über die Nothwendigkeit einer philoſophiſchen Reform mit ihm einverſtanden war, aber hinſichtlich der Art, wie ſie zu bewirken ſei, ſich weit von ihm entfernte. Denn ſtatt zu theoſophiſcher Geheimweisheit ſeine Zuflucht zu nehmen, ſuchte er vielmehr das Heilmittel für die wiſſenſchaftlichen Schäden der Zeit mit Laurentius Valla und andern italieniſchen Philologen in der Rückkehr zu einem einfacheren und kunſtloſeren Verfahren, einer Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes, welche allerdings nicht ſehr tief geht, welche aber den dialektiſchen Uebertreibungen der Scholaſtiker gegenüber immerhin ihren Werth hatte.

Eine eingreifendere Theilnahme an der philoſophiſchen Bewegung der Zeit mochte man von den Deutſchen im 16. Jahrhundert erwarten. Von Deutſchland gieng ja die weltgeſchichtliche That der Reformation aus, durch welche der Geiſt erſt in ſeinem innerſten Grunde befreit, die ſtärkſte von ſeinen bisherigen Feſſeln, der Bann der kirchlichen Auktorität, gebrochen, die Möglichkeit eines unabhängigen Denkens gewonnen wurde. Wenn ſich die Wirkung dieſer großen geiſtigen Umwälzung auf die Philoſophie des 16. und 17. Jahrhunderts ſelbſt in den romaniſchen Ländern nicht verkennen läßt, deren Bevölkerung doch der alten Kirche größtentheils getreu blieb, ſo hätte ſie in dem Stammland des Proteſtantiſmus, ſollte man meinen, ſich noch viel früher und durchgreifender äußern müſſen. Dem war aber doch nicht ſo. Jenes Uebergewicht der religiöſen Intereſſen über alle andern, durch welches Deutſchland zur Wiege der Reformation wurde,

war einer ſelbſtändigen wiſſenſchaftlichen Entwicklung nicht günſtig. Die kirchlichen und theologiſchen Aufgaben, der Kampf der jungen Kirche um ihr Daſein, die inneren Streitigkeiten der Proteſtanten nahmen auf dieſer Seite die tüchtigſten Kräfte für ſich in Anſpruch; die Gegner ihrerſeits waren theils gleichfalls mit der Abwehr oder der Wiedergewinnung der Abgefallenen vollauf beſchäftigt, theils glaubten ſie auch in der Wiſſenſchaft nur um ſo zäher am alten feſthalten zu müſſen, nachdem ſich der Geiſt der Neuerung für ihre Kirche ſo verderblich erwieſen hatte. Als nun vollends bald nach dem Anfang des 17. Jahrhunderts die lange genährte Feindſchaft der kirchlichen Partheien in einen dreißigjährigen verheerenden Krieg ausbrach, erlitt nicht allein die Macht und der Wohlſtand, ſondern auch das wiſſenſchaftliche, ſittliche und Kulturleben Deutſchlands einen Stoß, von dem es ſich nur langſam erholen konnte. So war gerade die Zeit, während welcher in England und in Frankreich zu einer nationalen Philoſophie der Grund gelegt wurde, die erſte Hälfte des 17. Jahrhunderts, für Deutſchland eine Periode der erbittertſten Kämpfe, des tiefſten Unglücks, der äußerſten Verarmung, Entvölkerung und Verwilderung. Unter ſolchen Umſtänden begreift es ſich, wenn andere Völker in ihrer philoſophiſchen Entwicklung vor dem deutſchen einen bedeutenden Vorſprung gewannen.

An den Lehranſtalten des katholiſchen Deutſchlands wurde bis in das 18. Jahrhundert hinein ausſchließlich ſcholaſtiſche Philoſophie vorgetragen; für die Auswahl unter den verſchiedenen ſcholaſtiſchen Auktoritäten und für die Auffaſſung und Darſtellung ihrer Lehren wurde der Vorgang der Jeſuiten maßgebend, welche ſich des höheren Unterrichts in der katholiſchen Kirche bald vorzugsweiſe bemächtigten. Die deutſchen Proteſtanten hätten zwar durch Luther von aller Beſchäftigung mit der Philoſophie abgeſchreckt werden können. Die religiöſe Dürre, die praktiſche Unfruchtbarkeit der Scholaſtik, die Bereitwilligkeit, mit welcher ſie ſich zur Rechtfertigung aller hierarchiſchen Anmaßungen, zur Ver-

theidigung aller kirchlichen Mißbräuche hergab, hatten in Luther eine tiefe Abneigung gegen dieſe Menſchenweisheit und gegen den griechiſchen Philoſophen erzeugt, deſſen Ausſprüche ihr mehr galten und beſſer bekannt waren, als die des Evangeliums. Der myſtiſche Zug ſeines Weſens, von den Anſchauungen der Eckhart'ſchen Schule genährt, widerſtrebte einer Wiſſenſchaft, welche alles definiren, demonſtriren, discutiren, die göttlichen Geheimniſſe in menſchliche Begriffe faſſen wollte; dieſe Begriffe waren ihm zu trocken und zu dürftig, als daß die Bedürfniſſe ſeines tiefen Gemüths ihre Befriedigung, die Eingebungen ſeines genialen Geiſtes ihren genügenden Ausdruck in ihnen hätten finden können. Die Strenge der logiſchen Formen beengte ein Denken, welches hell genug war, um die Widerſprüche mancher Lehrbeſtimmungen zu bemerken, zugleich aber durch religiöſe Intereſſen und dogmatiſche Ueberlieferungen innerlich zu ſehr gebunden, um den letzten Grund dieſer Widerſprüche zu entfernen, und ſich anders, als durch Machtſprüche des frommen Bewußtſeins und durch unklare, wenn auch geiſt- und phantaſievolle, Anſchauungen daraus zu retten. Der göttlichen Offenbarung wollte er in Glaubensſachen alles, der menſchlichen Vernunft nicht das geringſte zu verdanken haben; dieſe Vernunft erſchien ihm nicht blos geſchwächt, ſondern vollſtändig verkehrt und verdunkelt durch die Sünde, nicht blos unfähig, die göttliche Wahrheit zu finden oder zu begreifen, ſondern geradezu gezwungen, ihr zu widerſprechen. Die eigenen Bekenntniſſe der Philoſophen beſtärkten ihn in ſeiner Anſicht; denn die jüngeren Scholaſtiker, und beſonders die Nominaliſten, an welche ſich Luther zunächſt hielt, hatten es ja oft genug und mit aller Entſchiedenheit ausgeſprochen, daß die Vernunft nicht im Stande ſei, die Glaubenswahrheiten zu beweiſen, oder auch nur gegen Einwürfe genügend zu vertheidigen, daß hier alles lediglich von dem Belieben Gottes abhänge und dem Menſchen nur durch Offenbarung bekannt werde; und dieſer Ueberzeugung konnte es in ſeinen Augen nur zur Beſtätigung dienen, daß ihm in der

Folge, und namentlich in den Verhandlungen mit Zwingli über das Abendmahl, Lehrbeſtimmungen, welche für ihn den höchſten Werth hatten, mit Gründen beſtritten wurden, deren logiſche Unwiderleglichkeit er ſelbſt ſich nicht ganz verbergen konnte. So wenig daher Luther ſelbſt Bedenken trug, auch bei theologiſchen Fragen auf Vernunftgründe zurückzugehen, und ſo groß und entſcheidend der Antheil iſt, welcher der humaniſtiſchen Aufklärung ſeiner Zeit und ſeinem eigenen, von Natur ungemein klaren und geſunden Verſtand an ſeinem reformatoriſchen Werke ganz augenſcheinlich zukommt, ſo geringſchätzig und abweiſend äußerte er ſich doch über die „Frau Vernunft", ſobald ſie ihm ſtörend in den Weg trat. In zeitlichen Dingen ſollte ihr Licht wohl ausreichen, auch zur Erkenntniß des göttlichen Gebotes, des Rechts und Unrechts, ſollte es uns hinführen; und inſofern wird ſie von Luther ausdrücklich als das beſte von allen Dingen dieſes Lebens, ja als etwas göttliches anerkannt. Aber in allem, was unſer Seelenheil angeht, iſt ſie, wie er glaubt, ſtockblind, und je ſinnreicher ſie im übrigen iſt, um ſo ſicherer und um ſo gefährlicher wird ſie uns auf dieſem Gebiet irreführen. Ihm iſt es daher voller Ernſt mit der Behauptung, hinter welche ſich eben damals die freigeiſteriſchen italieniſchen Ariſtoteliker zur Entſchuldigung ihrer Ketzereien zu verſtecken pflegten, daß etwas in der Theologie wahr und in der Philoſophie falſch ſein könne; ja er zweifelte nicht, daß dem ſo ſein müſſe, und er fand es von der Sorbonne abſcheulich, daß ſie durch die Verdammung dieſes Satzes die menſchliche Vernunft zur Richterin über die Glaubenswahrheiten gemacht habe. Alle dieſe Unguuſt gilt nun natürlich zunächſt der Philoſophie. Die einfache unverkünſtelte Vernunft ruft er ſelbſt hundertmal an; aber gegen die Vernunftwiſſenſchaft, bei der er freilich immer zunächſt nur an die Scholaſtik und den ſcholaſtiſch erklärten Ariſtoteles denkt, hat er nicht allein das Mißtrauen des offenbarungsgläubigen Theologen, ſondern auch den Widerwillen einer genialen und urkräftigen, aber der zergliedernden Reflexion

abgeneigten, auf lebendige Anſchauung, ungetheilte Empfindung, ungebrochenes Wollen geſtellten Natur. In dem Widerſpruch gegen die Scholaſtik ſtimmt er mit den Vätern der neueren Philoſophie überein; aber die Gründe, auf welche ſich dieſer Widerſpruch ſtützt, liegen bei ihm durchaus auf der Seite der antiphiloſophiſchen Myſtik. Ihm hat das Mittelalter nicht zu wenig, ſondern zu viel Philoſophie; nicht die Beſchränktheit und Gebundenheit, ſondern die Anmaßung und Herrſchſucht ihres Denkens iſt der Hauptfehler der Scholaſtik. Wäre es nach ſeinem Sinn gegangen, ſo würde ſich die Philoſophie bei den Proteſtanten mit einer ſehr beſcheidenen Stellung und ſehr mäßigen Leiſtungen begnügt haben.

Indeſſen war das Vorurtheil gegen die Philoſophie nicht überall ſo ſtark, wie bei Luther. Zwingli, der von Hauſe aus mehr Humaniſt und weniger bloßer Theolog war, als jener, ſtand ihr weit nicht ſo feindſelig gegenüber. Auch er will zwar ſeinen Glauben einzig und allein auf den Geiſt Gottes und die heilige Schrift gründen; auch er iſt überzeugt, daß die Kraft des menſchlichen Geiſtes durch die Sünde geſchwächt, ſeine Erkenntniß durch ſeine Verbindung mit dem Leibe verdunkelt ſei; und wenn er den weiten Abſtand zwiſchen Gott und dem Menſchen erwägt, ſagt er geradehin: was Gott ſei, könne der Menſch aus ſich ſelbſt ſo wenig wiſſen, als ein Miſtkäfer wiſſen könne, was der Menſch ſei. Aber die weitergehende Behauptung, daß die Vernunft der Offenbarung, die Philoſophie dem Glauben ihrer Natur nach widerſpreche, liegt ihm ferne. Er ſelbſt hat nicht allein von neueren Philoſophen, wie Franz Pico, ſondern auch von den alten, einem Plato, Seneca, Cicero, viel zu viel gelernt, um nicht dieſen Männern und ihren Schriften ihren Antheil an der religiöſen Wahrheit zuzugeſtehen, in deren Beſitz er ſich ſelbſt weiß. Es iſt wohl wahr, ſagt er, daß nur der Glaube ſelig macht, und die Wahrheit nur von Gott kommt. Aber wer kann beweiſen, daß Heiden unmöglich den wahren Glauben haben und zur Er-

kenntniß der Wahrheit gelangen können? Gott macht ſelig, wen er will, er ſchenkt den Glauben allen, die er erwählt hat, und deren giebt es auch unter den Heiden. Wie daher Zwingli an der Seligkeit eines Sokrates und Ariſtides, eines Numa, Scipio, Cato u. ſ. w. nicht zweifelt, ſo trägt er auch kein Bedenken, Plato und Seneca neben Moſes und Paulus als Zeugen für ſeine Gotteslehre anzurufen, den alten Dichtern und Philoſophen reine ſittliche Grundſätze, eine fromme Geſinnung, den Glauben an den wahren Gott zuzuſchreiben; ja er erklärt geradezu, daß auch durch ihren Mund Gott rede, denn die Wahrheit ſtamme immer vom heiligen Geiſt, wer ſie auch ausſpreche. Von dieſem Standpunkt aus mochte die Philoſophie der Offenbarung immerhin untergeordnet, und wenn ſich zwiſchen ihnen ein Widerſtreit zeigte, mochte jener gegen dieſe Unrecht gegeben werden; aber doch war anerkannt, daß in beiden Eine Wahrheit niedergelegt ſei, und ſie konnten nicht in dieſes feindſelige Verhältniß geſtellt werden, welches Luther zwiſchen ihnen ſo natürlich gefunden hatte.

In der lutheriſchen Kirche ſelbſt war es vor allem Luther's treuer Mitarbeiter, Philipp Melanchthon (1497—1560), welcher ſich durch eine freundlichere Stellung zur Philoſophie von ſeinem großen Freund entfernte. Sein Urtheil war aber in dieſer Sache um ſo gewichtiger, da er in der Philoſophie ebenſogut, als in der Theologie, der Lehrer der ganzen deutſch-proteſtantiſchen Welt geweſen iſt, und ſein Anſehen in jener ſogar noch viel länger und unangefochtener feſtſtand, als in dieſer. Er hat nun freilich trotzdem in die Geſchichte der Philoſophie lange nicht ſo bedeutend eingegriffen, wie in die der Dogmatik. Hier ſind es die weltbewegenden Ideen der Reformation, welche Melanchthon mit der ihm eigenen Klarheit, Gelehrſamkeit und Umſicht auf ihren dogmatiſchen Ausdruck brachte; hier bezeichnen daher ſeine Loci theologici eine neue Epoche in der Geſchichte der Dogmatik. Melanchthon's Philoſophie dagegen iſt doch nur eine von jenen halbfertigen wiſſenſchaftlichen Bildungen, wie ſie beim Uebergang

vom Mittelalter zur Neuzeit, im Zusammenhang mit dem Humanismus, zu dessen ersten Vertretern Melanchthon gehört, an verschiedenen Orten zum Vorschein kommen.[1]) Wenn die Mängel der Scholastik in der Unfreiheit des Denkens, in seiner Abhängigkeit von kirchlichen und wissenschaftlichen Auktoritäten, ihren tiefsten und allgemeinsten Grund hatten, so hat auch Melanchthon diese Unfreiheit noch nicht grundsätzlich überwunden. Wenn er von der Philosophie redet, denkt er zunächst an die alte Philosophie; wenn es sich darum handelt, den richtigen philosophischen Standpunkt zu finden, fällt ihm dieß mit der Frage zusammen, zu welcher von den philosophischen Schulen des Alterthums man sich halten, ob man Aristoteliker oder Stoiker, Epikureer oder Akademiker sein wolle; denn wie es sich gehöre, daß jedermann Bürger eines bestimmten, wohl eingerichteten Staats sei, so müsse, sagt er, auch jeder einer bestimmten und anständigen Schule angehören. Er selbst bekennt sich mit aller Entschiedenheit zu Aristoteles, mit welchem aber auch Plato, wie er glaubt, in den wichtigsten Punkten einverstanden ist. Bei ihm findet er die gesundesten Grundsätze und die richtigste Methode; ihm rühmt er auch nach, daß seine Lehren mit der göttlichen Offenbarung fast durchaus übereinstimmen.[2]) So weit dieß nicht der Fall ist, natürlich, läßt er ihn fallen; wie er denn überhaupt den Werth der Philosophie zwar nicht gering anschlägt, aber doch zugleich von der Wahrheit der Offenbarung und der Schwäche der menschlichen Vernunft viel zu fest überzeugt ist, um dieser gegen jene irgend eine Stimme einzuräumen. Der Glaube an das Dasein Gottes, an seine Einheit, seine Weisheit, seine Güte, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, an die göttliche Welterhaltung und Weltregierung,

1) Melanchthon's philosophische Schriften finden sich im 13. und 16. Band der Ausgabe von Bretschneider und Bindseil (Corpus Reformatorum ed. Bretschn.). Auf diese Ausgabe beziehen sich die nachfolgenden Verweisungen.

2) XIII, 656 f. 382. 520. 294 vgl. XI, 282 f.

iſt uns von der Natur eingepflanzt, und wir können dieſe Ueberzeugung durch alle jene Beweisgründe unterſtützen, welche Melanchthon nach dem Vorgang der alten Philoſophen in großer Zahl aufführt. Viel vollkommener iſt aber freilich die Erkenntniß Gottes und ſeiner Offenbarung, welche uns die heilige Schrift mittheilt, und noch unwiderſprechlicher das Zeugniß, welches die Wunder der heiligen Geſchichte für ſein Daſein ablegen (XIII, 198 ff.). Und dasſelbe gilt auch von dem göttlichen Willen. Wir kennen dieſen Willen bis zu einem gewiſſen Grade ſchon durch das Geſetz der Natur, die uns angeborenen ſittlichen Begriffe; aber wir kennen ihn mittelſt derſelben eben nur als Geſetz; über den Rathſchluß der Erlöſung, die Bedingungen der Sündenvergebung, den Weg zur Seligkeit für den gefallenen Menſchen kann uns nur das Evangelium unterrichten (XVI, 21. 168 f. 417 f. 534 f.). Eine geſunde Philoſophie wird daher, wie Melanchthon glaubt, mit der Offenbarung zwar im allgemeinen in keinen Widerſtreit kommen; ſofern uns aber durch die letztere etwas mitgetheilt wird, was wir mit unſern Begriffen nicht zu vereinigen wiſſen, verſteht es ſich für ihn von ſelbſt, daß wir auf dieſen nicht zu feſt beſtehen dürfen; wie er z. B. in ſeiner Dialektik (XIII, 703) dem Satze: ein und dasſelbe Individuum könne nicht aus disparaten Arten zuſammengeſetzt ſein, die Einſchränkung beifügt: nur auf die Perſon Chriſti finde dieſe ſonſt ausnahmsloſe Regel keine Anwendung. Melanchthon unterſcheidet ſich daher von der Scholaſtik nicht ſowohl durch ſein allgemeines wiſſenſchaftliches Princip, als durch die nähere Beſtimmung und Anwendung dieſes Princips. Er ſtellt der ſcholaſtiſchen Auffaſſung des Ariſtoteles und Plato im Sinn des Humanismus eine richtigere, der ſcholaſtiſchen Dialektik ein einfacheres und geſchmackvolleres Verfahren, der kirchlichen Ueberlieferung die Bibel, der mittelalterlichen Dogmatik die neue reformatoriſche entgegen. Aber darin trifft er mit den Scholaſtikern zuſammen, daß es auch ihm nicht um eine durchaus unabhängige und reine, ſondern nur

um eine ſolche Philoſophie zu thun iſt, welche ihrem weſentlichen Inhalt nach von den Alten entlehnt, von der poſitiven Religion bevormundet, in erſter Reihe als Hülfswiſſenſchaft für die Theologie geſucht wird.

Von dieſem Standpunkt aus hat Melanchthon alle Theile der Philoſophie nicht blos in Commentaren zu ciceroniſchen und ariſtoteliſchen Werken, ſondern auch in ſelbſtändigen Darſtellungen behandelt, welche bis in's 17. Jahrhundert hinein die ſtehenden Lehrbücher der deutſchproteſtantiſchen Gelehrtenſchulen und Univerſitäten geweſen ſind, und welche ſich einer ſolchen Verbreitung erfreuten, daß z. B. ſeine Dialektik zwiſchen 1520 und 1583 nicht weniger als 28 Auflagen erlebte. Es ſind auch wirklich in ihrer Art vortreffliche Lehrſchriften: wohlgeordnet, vollſtändig, gelehrt, von muſterhafter Klarheit und eleganter Darſtellung, durchweg auf das Bedürfniß des Unterrichts und die praktiſche Anwendung der wiſſenſchaftlichen Lehren berechnet. Aber bahnbrechende Gedanken, neue Methoden, rückſichtsloſe wiſſenſchaftliche Conſequenz darf man darin nicht ſuchen. Melanchthon giebt in ſeiner Dialektik eine ausführliche und ſorgfältige Darſtellung der überlieferten, in der Hauptſache ariſtoteliſchen, Logik mit Einſchluß der Kategorieenlehre, und er ſetzt in dieſem Zuſammenhang auch ſeine erkenntnißtheoretiſchen Anſichten auseinander. Alles unſer Wiſſen entſpringt, wie er ſagt (XIII, 648. 143), aus drei Quellen, und es giebt demgemäß drei Kriterien der Wahrheit: die allgemeine Erfahrung, die angeborenen Begriffe oder Principien, und das logiſche Schlußverfahren. Aber bei der Erfahrung denkt er nicht an eine wiſſenſchaftlich genaue, vollſtändige und kritiſch geſichtete Beobachtung, wie ſie ſpäter Baco, im Gegenſatz zu dem herkömmlichen Verfahren, verlangt hat, ſondern er verſteht darunter nur im allgemeinen „diejenigen Thatſachen, über welche alle verſtändigen Leute einig ſind"; und zu den angeborenen Principien und Grundſätzen rechnet er eine Menge von logiſchen, mathematiſchen, naturwiſſenſchaftlichen, theologiſchen und

moraliſchen Ueberzeugungen von ſehr verſchiedenem Urſprung und ſehr ungleicher Haltbarkeit. Die gleiche Sicherheit nimmt er aber, wie ſich dieß von ihm nicht anders erwarten läßt, auch für alle geoffenbarten Wahrheiten in Anſpruch, mögen nun dieſe der Vernunftwahrheit nur zur Beſtätigung dienen, oder etwas neues zu ihr hinzufügen: wenn alles wäre, wie es ſein ſollte, ſagt er, ſo würde die Auferſtehung des Leibes und die Ewigkeit der Höllenſtrafen allen vernünftigen Geſchöpfen ebenſo unzweifelhaft feſtſtehen, als der Satz, daß zweimal vier acht iſt. Fragen wir weiter nach den letzten Gründen der Dinge, ſo nennt Melanchthon (XIII, 293 f.) als ſolche theils mit Ariſtoteles die Materie, die Form und die Beraubung, theils mit Plato, welcher ihm in dieſem Falle noch beſſer gefällt, Gott, die Materie und die Idee; er ſetzt nämlich voraus, daß dieſe beiden Lehrweiſen einander nicht ausſchließen, ſondern nur ergänzen, und er weiß ſelbſt den tiefgehenden Gegenſatz der beiden Philoſophen in Betreff der Ideen unſchädlich zu machen und Plato mit ſeinem eigenen, weſentlich nominaliſtiſchen Standpunkt zu verſöhnen, indem er behauptet (XIII, 520): jedes Wirkliche ſei ein Einzelweſen, die Gattungs- und Artbegriffe haben kein Daſein außer dem Verſtande; Plato ſei aber auch weit entfernt, ihnen ein ſolches zuzuſchreiben, er verſtehe unter den Ideen dasſelbe, wie Ariſtoteles unter den Formen, und keiner von beiden denke dabei an etwas anderes, als an die Bilder in der Seele, wenn auch Plato durch ſeine figürliche Redeweiſe zu dem Mißverſtändniß, als ob die Ideen etwas für ſich beſtehendes ſeien, Anlaß gegeben habe. An dieſe Erörterung ſchließt ſich dann (XIII, 306 ff.) eine Auseinanderſetzung über die verſchiedenen Arten der Urſachen an, welche nach vierzehnerlei Geſichtspunkten getheilt werden. Unſer Theolog faßt unter denſelben natürlich vor allen andern die göttliche Urſächlichkeit in's Auge und beginnt deßhalb ſeine Phyſik (XIII, 198), unter den zwei Titeln: von Gott und der Vorſehung, mit einem Abriß der natürlichen Theologie, der jedoch kaum etwas

eigenthümliches bietet. Den Hauptinhalt dieſer Schrift bildet aber eine Naturlehre und Naturbeſchreibung, welche im Anſchluß an Ariſtoteles die Phyſik, die Himmelskunde und die Lehre von den Elementen behandelt, ohne ſich indeſſen in philoſophiſcher oder in naturwiſſenſchaftlicher Beziehung über den gewöhnlichen Standpunkt jener Zeit zu erheben. So iſt Melanchthon z. B. nicht allein von dem Einfluß der Geſtirne auf die natürlichen Anlagen und mittelbar auch auf die Schickſale der Menſchen überzeugt, ſondern er glaubt auch an anderweitige Vorbedeutungen, an weiſſagende Träume aller Art und an mancherlei Spuck, welchen der Teufel theils in den Gemüthern, theils in der Außenwelt treiben ſoll (XIII, 322 f. 335 ff. 350 ff. 99 f.); dagegen erſcheint ihm die Lehre von der Bewegung der Erde, durch deren wiſſenſchaftliche Begründung Copernicus eben damals der Reformator der Aſtronomie geworden war [1]), ſo widerſinnig, daß er darüber voll Entrüſtung bemerkt (XIII, 216): ſolche Ungereimtheiten, im Widerſpruch mit dem Augenſchein und dem klaren Zeugniß der h. Schrift, öffentlich zu behaupten, ſei nicht wohlanſtändig und gebe ein ſchlechtes Beiſpiel. Hier bleibt er daher mit Ariſtoteles bei dem geocentriſchen Syſtem ſtehen, in deſſen näherer Ausführung er ſich an die bald nach Ariſtoteles aufgekommene Theorie der Epicykeln und Ekkentren hält. Um ſo entſchiedener bekämpft er allerdings, wie dieß die chriſtliche Theologie von jeher gethan hat, die Lehre dieſes Philoſophen von der Ewigkeit der Welt, indem er ihr nicht blos die Auktorität der Offenbarung entgegenhält, ſondern auch ihre Beweisgründe in eingehender Erörterung zu entkräften ſucht (XIII, 221 f. 376 f.). Sonſt aber treffen wir bei ihm faſt durchaus die ariſtoteliſche Naturlehre. Dem gleichen Führer folgt er auch in der Pſychologie. Melanch-

1) Melanchthon's Phyſik erſchien zuerſt 1549, Copernicus' Werk über die Bewegungen der Himmelskörper, auf welches er ſich darin öfters und in anderen Stücken mit entſchiedener Anerkennung bezieht, 1543.

thon's Schrift von der Seele iſt eine Nachbildung der gleichnamigen ariſtoteliſchen; nur giebt er darin theils auch die von Ariſtoteles an anderen Orten behandelte Beſchreibung des menſchlichen Leibes, nach Maßgabe des damaligen Wiſſens, in aller Ausführlichkeit, theils verbindet er mit den ariſtoteliſchen Beſtimmungen einzelne abweichende Annahmen Galen's, theils widmet er den theologiſch wichtigen Fragen der Anthropologie ſeine beſondere Aufmerkſamkeit und verläßt die ariſtoteliſche Lehre an den Punkten, wo ſie ſich mit der chriſtlichen Dogmatik in einen zu auffallenden Widerſpruch ſetzt. Er definirt die Seele mit Ariſtoteles als die Entelechie oder die Lebensthätigkeit ihres Leibes; er unterſcheidet mit demſelben im Menſchen drei Seelen oder Seelenkräfte (denn er will ſich beide Auffaſſungen gefallen laſſen): die Pflanzenſeele, die Thierſeele und die vernünftige oder Menſchenſeele, indem er zugleich dieſe Unterſcheidung der platoniſchen von Begierde, Muth und Vernunft gleichſetzt; die beiden erſteren führt er auch auf das belebende Feuer oder den Lebensgeiſt zurück, welcher in der damaligen Anthropologie eine ſo große Rolle ſpielte, und von ihnen nimmt er an, daß ſie durch die Zeugung entſtehen, wogegen er in Betreff des vernünftigen Geiſtes ſich zwiſchen dieſer Annahme und der einer unmittelbaren göttlichen Schöpfung nicht entſcheidet. Auch im weiteren hält er ſich meiſt an Ariſtoteles; wenn er aber freilich (XIII, 147 f.) den „thätigen Verſtand" dieſes Philoſophen auf die erfinderiſche Selbſtthätigkeit des Geiſtes, den „leidenden Verſtand" auf die Auffaſſung des Gegebenen bezieht, kann er ſelbſt den Zweifel, ob dieß die eigentliche Meinung ſeines Meiſters ſei, nicht ganz unterdrücken. Von beſonderer Wichtigkeit ſind ihm zwei Punkte: die Unſterblichkeit und die Willensfreiheit. Die erſtere, bei Ariſtoteles bekanntlich etwas unſicher, beweiſt er (XIII, 172 ff.) ausführlich theils mit Vernunftgründen, theils mit Ausſprüchen und Erzählungen der h. Schrift; unter den erſteren treten aber freilich neben den philoſophiſchen Beweiſen aus Plato und Xenophon auch die Geiſter-

erſcheinungen auf, von denen er ſowohl aus eigener als aus fremder Erfahrung zu ſprechen verſichert; und wenn er unter den letzteren die Auferſtehung Chriſti und die mit ihr verbundene Wiederbelebung anderer Todten voranſtellt, ſo taucht ihm nicht allein an der Geſchichtlichkeit dieſer Thatſachen ſelbſtverſtändlich nicht der leiſeſte Zweifel auf, ſondern die Einmiſchung ſolcher theologiſchen Elemente in eine philoſophiſche Unterſuchung ſtört ihn auch ſo wenig, daß er ſich a. a. O. ſogar in höchſt gemüthlichen Vermuthungen darüber ergeht, welche Perſonen wohl mit Chriſtus auferſtanden ſeien, und wie Eva und andere alte Matronen bei dieſer Gelegenheit die Maria beſucht und ihr von der Vorzeit erzählt haben mögen. Ebenſo wichtig, wie die Unſterblichkeit, iſt ihm die Willensfreiheit. Er vertheidigt dieſelbe gegen den philoſophiſchen wie gegen den theologiſchen Determiniſmus mit Gewandtheit (XIII, 157 f. XVI, 42 f. 189 f.); aber neue Geſichtspunkte hat er der ſchon im ſpäteren Alterthum ſo viel verhandelten Frage nicht abzugewinnen vermocht, und die Schwierigkeiten, in welche ihn die proteſtantiſche Lehre von der Erbſünde bei dieſen Unterſuchungen verwickelt, weiß er mit dem Satze, daß dem Menſchen auch nach dem Falle nicht blos in Beziehung auf die äußerliche Erfüllung des göttlichen Willens, ſondern auch in Bezug auf die innere Annahme oder Verſchmähung der göttlichen Gnade eine gewiſſe Freiheit übrig geblieben ſei, nur ſehr ungenügend zu löſen.

Eine ähnliche Verbindung von theologiſchen und philoſophiſchen Geſichtspunkten läßt ſich auch in Melanchthon's Ethik bemerken. Das Sittengeſetz fällt ihm mit dem göttlichen Willen, die Tugend mit der Gotteserkenntniß und dem Gehorſam gegen Gott zuſammen; und da nun Gott ſeinen Willen als Geſetz geoffenbart hat, ſo iſt ihm dieſes geoffenbarte Geſetz die vollkommenſte Darſtellung der ſittlichen Verpflichtungen, und wo er eine Ueberſicht über die ganze Tugendlehre geben will (XVI, 60 f. 214 f.), legt er hiefür die zehen Gebote zu Grunde. Noch mehr

hat er aber doch für seine Ethik Aristoteles und anderen alten Schriftstellern zu verdanken, und dieselben sind es auch, an welche sich seine Rechts- und Staatslehre zunächst anschließt. Die bemerkenswertheſten Züge der letzteren liegen in seinen Bestimmungen über das natürliche und das positive Recht, und über Staat und Kirche. Das natürliche Recht umfaßt die angeborenen sittlichen Grundsätze und alles, was sich aus ihnen durch bündige Schlüsse ableiten läßt; das positive Recht die Bestimmungen, welche die Staatsgewalt zu denselben hinzufügt. Jenes gründet sich hinsichtlich der Pflichten gegen Gott auf die Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer, hinsichtlich der Pflichten gegen die Nebenmenschen auf das Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft; dieses auf die besonderen Umstände, welche diese oder jene Einrichtung als zweckmäßig erscheinen lassen. Jenes ist daher unveränderlich, dieses kann mit den Umständen wechseln. Doch giebt Melanchthon zu, daß auch solche Bestimmungen, welche an sich aus den Grundsätzen des natürlichen Rechts folgen würden, aus besonderen, in den thatsächlichen Verhältnissen begründeten Rücksichten mit andern vertauscht werden können. So wäre z. B. an sich die Gütergemeinschaft naturgemäßer, aber durch die Sünde sei das Privateigenthum zur Nothwendigkeit geworden; das Zinsennehmen (worüber näheres XVI, 128 ff. 248 f.) sei an sich zu mißbilligen, aber weil man es nicht ganz habe verhindern können, habe man sich mit der Beschränkung des Zinsfußes begnügt. Die Polygamie, an sich naturwidrig, habe Gott aus besonderen Gründen bei den Israeliten geduldet (XVI, 70 f. 227 f.). Die Staatsgewalt selbst, von der alles positive Recht ausgeht, ist nach Melanchthon von Gott unmittelbar und ausdrücklich eingesetzt, und er gründet auf diesen ihren Ursprung die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit; aber doch will er den Widerstand gegen dieselbe nicht unter allen Umständen verbieten, und im Nothfall selbst den Tyrannenmord zulassen. Ihre Aufgabe besteht in der Erhaltung der Zucht und des Friedens; und da nun zur

guten Zucht auch das gehört, daß keine Handlungen geduldet werden, welche den Pflichten gegen Gott widerſtreiten, da ferner die Obrigkeit in jeder Beziehung für das Wohl ihrer Unterthanen zu ſorgen hat, ſo iſt ſie verpflichtet, den wahren Glauben zu fördern und zu ſchützen, kirchliche Mißbräuche abzuſtellen, Ketzereien zu verbieten und zu beſtrafen, den Götzendienſt und andere dem göttlichen Geſetz widerſtreitende Dinge zu unterſagen. Wenn dagegen umgekehrt von kirchlicher Seite der Anſpruch auf Beherrſchung der Staaten gemacht wird, ſo findet dieß der Reformator durchaus verwerflich; und wenn die Obrigkeit Dinge gebietet, welche wider Gottes Gebot und das Gewiſſen gehen, ſo erinnert auch er ſich des Spruches, daß man Gott mehr gehorchen müſſe, als den Menſchen. Wird vollends von einer Regierung verlangt, daß ſie zur Unterdrückung der reinen Lehre ihren Beiſtand leihe oder ihre Zuſtimmung gebe, ſo iſt es Melanchthon unzweifelhaft, daß ſie ſich durch Erfüllung dieſes Verlangens, und wenn es auch ihr geſetzlicher Oberherr (der Kaiſer) ſtellte, einer ſchweren Pflichtverletzung ſchuldig machen würde.[1])

Es wird keiner weiteren Belege bedürfen, um zu erkennen, wie weit Melanchthon trotz der großen Verdienſte, welche er ſich auch um den philoſophiſchen Unterricht unläugbar erworben hat, doch von einer reinen und ſelbſtändigen Philoſophie noch entfernt war, und wie wenig eine ſolche auch nur in ſeiner Abſicht lag. Das gleiche gilt aber, im großen und ganzen genommen, von der deutſchen Philoſophie überhaupt bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts herab. Die herrſchende Richtung derſelben war die von Melanchthon, dem „Lehrer Deutſchlands", angegebene. Das ariſtoteliſche Syſtem ſoll die Grundlage alles philoſophiſchen Unterrichts ſein, und die Unterſchiede unter den einzelnen Philoſophen liegen, was die große Mehrzahl derſelben betrifft, alle innerhalb dieſer ihrer gemeinſamen Vorausſetzung. Sie alle wollen Ariſto-

1) Man vgl. zu dem obigen XVI, 86—124. 241—248. 469 f.

teliker ſein, wenn ſie auch ihren Ariſtoteles nicht alle gleich richtig auffaſſen, und ſich zu demſelben bald eine freiere bald eine unſelbſtändigere Stellung geben, anderweitigen Elementen bald einen größeren bald einen geringeren Zutritt verſtatten, in der Darſtellung ſeiner Lehre bald einem einfacheren bald einem verwickelteren Verfahren den Vorzug geben. Ebenſo ſind aber auch alle darüber einig, daß jede philoſophiſche Ueberzeugung der göttlichen Offenbarung untergeordnet ſei, und ihr unter keinen Umſtänden widerſprechen dürfe. Es iſt alſo ſchließlich doch nur eine gemilderte Scholaſtik, um welche es dieſen proteſtantiſchen Philoſophen, wie ſchon ihrem Vorbild Melanchthon, zu thun iſt; und auch der mittelalterlichen Scholaſtik kamen ſie immer näher, und neben Ariſtoteles und Plato begannen ſie auch jene wieder eifriger zu ſtudiren, ſeit ſich ihnen durch die endloſen Streitigkeiten der proteſtantiſchen Theologen unter einander und mit den Katholiken das Bedürfniß jener genaueren Definitionen und Diſtinktionen, jener ausgebildeten Terminologie und jenes dialektiſchen Verfahrens aufdrängte, welches die proteſtantiſche Orthodoxie auf die Dauer ſo wenig, wie die katholiſche, zur Vertheidigung und Darſtellung von Dogmen entbehren konnte, deren Grundlagen ſie nicht zu prüfen, deren Urſprung ſie nicht unbefangen zu unterſuchen, deren Widerſprüche ſie ſich nicht zu geſtehen wagte. In dieſem Geiſte wurde der philoſophiſche Unterricht auf den deutſch-proteſtantiſchen Hochſchulen faſt ohne Ausnahme behandelt. So in Wittenberg, wo Melanchthon ſelbſt, in Leipzig, wo ſein Freund Joachim Camerarius zum Studium des Ariſtoteles den Grund legte, während unter ihren Nachfolgern dort Jakob Martini (1570—1649), hier Simon Simonius (1570 f.) und Jakob Thomaſius (1622—1684) am meiſten hervorragen; in Altorf, deſſen Univerſität unter der unmittelbaren Betheiligung von Camerarius und Melanchthon gegründet wurde; in Roſtock, wohin Melanchthon ſeinen Schüler David Chyträus empfahl; in Helmſtädt, deſſen Statuten, von Chyträus mitverfaßt (1576),

die aristotelischen Schriften und die Lehrbücher Melanchthon's als Grundlage für den philosophischen Unterricht ausdrücklich vorschrieben; in Tübingen, wo uns in Jakob Schegk einer von den ausgezeichnetsten Aristotelikern der Reformationszeit begegnet; in Straßburg, welchem nach Petrus Martyr Vermigli's, Hieronymus Zanchi's und Johann Sturm's Vorgang Johann Ludwig Havenreuter (1548—1618) mit großem Ruhme die aristotelischen Schriften erklärte; in Jena, welches längere Zeit an Victorin Strigel einen in der Philosophie und Theologie gleich thätigen treuen Schüler Melanchthon's, später an Daniel Stahl (gest. 1656) und Paul Slevogt (1595—1655) zwei geachtete Lehrer der aristotelisch-scholastischen Philosophie hatte; in Königsberg, dessen Universität 1544 unter der Leitung von Melanchthon's Schwiegersohn Georg Sabinus gestiftet worden war; in Giessen, wo bald nach der Gründung der Universität (1607) Christoph Scheibel als Aristoteliker in Ansehen stand. Auf vielen von diesen Anstalten bestanden eigene Lehrstühle für die Erklärung der aristotelischen Schriften, deren es z. B. in Helmstädt zwei, auf den beiden churſächsischen Universitäten seit 1577 sogar vier waren; indessen bedurfte es dessen kaum, um das Uebergewicht des Aristoteles über alle andern Philosophen zu begründen, da man sich auch in den systematischen Vorträgen durchaus an Aristoteles und die neueren Aristoteliker, besonders Melanchthon, zu halten pflegte, und abweichende Lehrweisen, wie die der Ramisten, und später die cartesianische, nicht selten durch die Universitätsstatuten oder durch landesherrliche und akademische Verordnungen geradezu verboten wurden. Unter den Männern, welche sich als Lehrer der aristotelischen Philosophie hervorthaten, gelten für die bedeutendsten neben Melanchthon: der obengenannte Arzt und Philosoph Jakob Schegk (1511—1587); der Schweizer Philipp Scherb, einer der strengeren Aristoteliker, welcher 1605 als Professor in Altorf gestorben ist; Scherb's Schüler und Nachfolger, der Nürnberger

Ernſt Soner (1572—1612), den ſeine Dialektik dem Socinianiſmus in die Arme geführt hat, und deſſen Mitſchüler Michael Piccart (1574—1620), welcher gleichfalls aus Nürnberg ſtammte und Profeſſor in Altorf war. Ferner Cornelius Martini (1568—1621) aus Antwerpen, welcher während einer faſt dreißigjährigen höchſt erfolgreichen Lehrthätigkeit in Helmſtädt der eigentliche Begründer des dortigen Ariſtoteliſmus geworden iſt; ſein Lieblingsſchüler und Nachfolger Konrad Hornejus (1590—1649); der Theolog Georg Calixtus (1586—1656), der Melanchthon des 17. Jahrhunderts, und der große Polyhiſtor Hermann Couring (1606—1682), die berühmteſten aller helmſtädtiſchen Lehrer; auch ſie waren von Cornelius Martini in die ariſtoteliſche Philoſophie eingeführt worden, und wenn auch Conring dieſelbe in freierem Geiſt auffaßte, und ſie namentlich nach der Seite des Naturrechts durch eigene Unterſuchungen zu ergänzen beſtrebt war, ſo waren doch beide entſchiedene Ariſtoteliker und Gegner der Neuerungen, durch welche Ramus und ſpäter Descartes die Herrſchaft ihrer Schule bedrohten. Zeitgenoſſen Conring's ſind die beiden königsberger Profeſſoren Chriſtian Dreier (1610—1688) und ſein Schüler Melchior Zeidler (1630—1686), und der Leipziger Jakob Thomaſius (ſ. o. S. 41), der Vater von Chriſtian Thomaſius, welcher auch Leibniz zum Schüler hatte, und von dieſem ſowohl wegen der Schärfe ſeines Denkens als wegen dem Umfang ſeines geſchichtlichen Wiſſens in hohem Grade geſchätzt wurde. Selbſt unter dieſen in ihrer Zeit hervorragenden Gelehrten iſt aber doch kein einziger, welcher die philoſophiſche Forſchung auf einen neuen Weg zu führen und ſich von der Ueberlieferung der Schule zu einer wirklich freien, vorausſetzungsloſen Betrachtung der Dinge zu erheben vermocht hätte. An Ariſtoteles und Melanchthon halten ſich auch jene Rechtslehrer, welche man in neuerer Zeit neben dem Dänen Nikolaus Hemming und dem Italiener Albericus Gentilis als Vorläufer des Hugo Grotius bezeichnet hat: der Marburger Juriſt Johann Olden-

dorp aus Hamburg (um 1480—1561) und der leipziger Professor Benedikt Winkler (geſt. 1648). Beide wollen die Rechtswiſſenſchaft auf das Recht der Natur und der Vernunft gründen. Aber doch kann man nicht ſagen, daß ſie hiebei ſehr tief gedrungen ſeien. Oldendorp ſieht in dem bürgerlichen Recht mit Melanchthon eine nähere Beſtimmung des natürlichen Geſetzes, welche ſich nach Wahrſcheinlichkeitsgründen richtet und je nach der Staatsverfaſſung und den Umſtänden verſchieden ausfällt; deren Werth und Berechtigung daher von ihrer Uebereinſtimmung mit dem Naturgeſetz abhängt. Das natürliche Recht leitet er zwar von der Vernunft ab, ſofern die Kenntniß desſelben allen Menſchen von Natur eingepflanzt ſei; weil aber die menſchliche Vernunft durch den Sündenfall verdorben und geſchwächt iſt, ſo will er als die unbedingt zuverläßige Urkunde desſelben ſchließlich doch nur die göttliche Offenbarung und insbeſondere die zehen Gebote betrachtet wiſſen, an welche er denn auch die nähere Darlegung ſeines Inhalts anknüpft. Von dem gleichen allgemeinen Standpunkt geht aber auch noch Winkler aus, deſſen „Principien des Rechts“ (1615) wohl als das bedeutendſte naturrechtliche Werk vor Grotius zu betrachten ſind. So verſtändig, rein und würdig die Grundſätze ſind, welche uns aus dieſer Schrift entgegentreten, ſo viele Anerkennung die Entſchiedenheit verdient, mit der Winkler darauf dringt, daß alles poſitive Recht auf das Recht der Natur und alle poſitive Rechtswiſſenſchaft auf die Kenntniß des Naturrechts gegründet werde, ſo leidet doch ſeine Darſtellung an dem doppelten Mangel, daß er das Recht als ſolches von der Religion und der Sittlichkeit, und die philoſophiſche Rechtslehre von der Theologie nicht ſcharf genug unterſcheidet. Die Quelle alles Rechts iſt, wie er ausführt, das göttliche Geſetz. Dieſes Geſetz war dem Menſchen urſprünglich in ſeiner Vernunft geoffenbart; und wenn es der ſündige Menſch freilich mit ſeiner Vernunft allein nur unvollkommen erkennt, ſo iſt es dafür rein und vollſtändig in der h. Schrift, und namentlich in dem Dekalog verkündigt, den auch

Winkler als einen Abriß des Naturrechts ſeiner Darſtellung desſelben zu Grunde legt; und es wird deßhalb auch wohl geradezu behauptet: die ganze Rechtswiſſenſchaft ſtehe im Dienſte der Theologie, weil dieſe es ſei, welche uns über den Willen Gottes belehre. Seinem Inhalt nach umfaßt das Rechtsgeſetz alle Pflichten gegen Gott und die Menſchen. Dieſe Pflichten, in ihrer vollen Reinheit gedacht, ſo wie ſie von den erſten Menſchen vor dem Sündenfalle und ſpäter von Chriſtus erfüllt wurden, bilden das urſprüngliche Naturrecht; jenes ewige Recht, welches für alle Menſchen gleichſehr gilt, und ſo unwandelbar iſt, daß es auch von Gott nicht abgeändert werden kann, da es mit ſeinem unveränderlichen Willen ſelbſt zuſammenfällt. Alle Beſtimmungen dieſes Rechts faſſen ſich in der Forderung einer unbeſchränkten, uneigennützigen Gottes- und Nächſtenliebe zuſammen. Würde dieſe Forderung von allen erfüllt, ſo wäre kein weiteres Geſetz nöthig; da dieß aber in Folge der Sünde nicht der Fall iſt, ſo kommt zu dem urſprünglichen Naturrecht eine zweite Reihe von Rechtsbeſtimmungen hinzu, welche den Zweck haben, jenes in einer zu Sünde und Irrthum geneigten Welt zu erhalten und zu ſchützen. Auch dieſe Beſtimmungen gründen ſich auf die Bedürfniſſe und Anforderungen der menſchlichen Natur, nur daß dieß nicht mehr die urſprüngliche iſt, ſo wie ſie vor dem Fall war, ſondern die jetzige, und ſie ſind aus dieſem Grunde ebenfalls überall anerkannt, wenn ihnen auch nicht alle gleich vollkommen nachkommen. Winkler nennt deßhalb dieſes „ſpätere Naturrecht“ auch das Völkerrecht (jus gentium), und er rechnet zu demſelben alle allgemeinen Beſtimmungen über Privateigenthum, Verträge, gewaltſamen Rechtsſchutz, Kriege, Beſtrafung von Verbrechen u. ſ. w. Auch dieſes Recht iſt, als Geſetz für die Menſchen, ſo wie ſie jetzt ſind, unveränderlich und für die Staatsgewalt unbedingt bindend. Ein bloßes Mittel zum Schutze dieſes doppelten Naturrechts iſt das bürgerliche Recht, welches aus den Bedürfniſſen einer beſtimmten Geſellſchaft entſprungen mit den Umſtänden und Verhältniſſen

wechseln kann; es verpflichtet daher nur dann, wenn es dem natürlichen Rechte nicht widerstreitet. Die Gesellschaft selbst leitet Winkler in letzter Beziehung aus der geselligen Natur des Menschen her, indem er nach aristotelischem Vorgange zeigt, wie sich aus dieser zuerst die Familie und dann weiter die Gemeinde und der Staat entwickeln. Er stellt jedoch nicht allein hier keine neuen Gesichtspunkte auf, sondern auch die für ihn näher liegende Aufgabe, den Inhalt des natürlichen Rechts aus der Natur des Menschen abzuleiten, nimmt er nicht ernstlich in Angriff. Er ist einer von den selbständigsten Schülern und achtungswerthesten Vertretern der damaligen melanchthonisch-aristotelischen Philosophie, aber der Gedanke, auch nur für das engere Gebiet des Naturrechts eine neue wissenschaftliche Grundlage zu suchen, liegt ihm ferne.

Indessen hatte aber außerhalb Deutschlands eine philosophische Entwicklung begonnen, welche auch an der deutschen Wissenschaft nicht spurlos vorübergieng. Schon im 16. Jahrhundert läßt sich dieser Einfluß wahrnehmen. Die italienischen Philosophen dieser Zeit (s. o. S. 6) fanden zwar in Deutschland, trotz Bruno's mehrjähriger Anwesenheit in diesem Lande, wenig Beachtung und noch weniger Zustimmung. Dagegen wurde der lebhafte Widerspruch, welchen der Franzose Petrus Ramus (dela Ramée 1515—1572 s. o. S. 7) gegen Aristoteles wie gegen die Scholastik erhob, auch hier von vielen mit Beifall begrüßt. Dieser muthige und talentvolle Mann hatte es auf eine allgemeine Reform der Wissenschaften abgesehen, welche durch eine Verbesserung des ganzen Verfahrens erreicht werden sollte. Das größte Hinderniß des wissenschaftlichen Fortschritts liegt, wie er glaubt, in der Herrschaft der aristotelisch-scholastischen Dialektik. Schon Aristoteles selbst hat die Methodologie nicht einfach, klar und geordnet genug behandelt, er hat sie mit unnützen Spitzfindigkeiten, ungereimten und unfruchtbaren Regeln überladen; unter den Händen seiner Nachfolger ist sie dann vollends entartet. Diesen Götzen zu stürzen, eine naturgemäßere, einfachere, praktischere Behandlung

der Wiſſenſchaft zu begründen, iſt die Aufgabe, welcher Ramus ſein Leben widmete, welche er mit begeiſterter Hingebung, dabei aber allerdings auch, wenigſtens in ſeinen jüngeren Jahren, mit leidenſchaftlicher Heftigkeit verfolgte. In der Wirklichkeit war er nun freilich dieſer Aufgabe nicht in dem Maße gewachſen, wie er ſelbſt ſich dieß zutraute. Seine Urtheile über Ariſtoteles ſind voll Ungerechtigkeit und Uebertreibung, und anfangs beſonders unterſcheidet er viel zu wenig zwiſchen der urſprünglichen ariſtoteliſchen Lehre und dem, was die Scholaſtik aus ihr gemacht hatte. Seine Verbeſſerungsvorſchläge enthalten zwar manchen geſunden und treffenden Gedanken, und machen auf manchen von der damaligen Logik vernachläßigten Punkt aufmerkſam; aber ſein ganzer Standpunkt iſt mehr der des Humaniſten, als des Philoſophen, es iſt ihm mehr um eine klare, wohlgeordnete und geſchmackvolle Darſtellung, als um eine gründliche Erforſchung der Gegenſtände zu thun; wenn er das wiſſenſchaftliche Verfahren auf die Beobachtung des natürlichen Vernunftgebrauchs gründen will, ſo hält er ſich doch hiebei viel zu ſehr auf der Oberfläche; ſtatt einer gründlichen Zergliederung der Denkthätigkeit und einer genauen Beſtimmung ihrer Geſetze eilt er zu den logiſch-rhetoriſchen Regeln und Beiſpielen, und ſtatt vor allem nach dem Urſprung und der Wahrheit unſerer Begriffe zu fragen, begnügt er ſich, mit Plato ein demonſtratives Verfahren zu empfehlen, welches mit allgemeinen Begriffsbeſtimmungen beginnen und von da aus mittelſt fortgeſetzter Eintheilung zum Beſondern herabführen ſoll. Er ſelbſt hat es unternommen, alle Wiſſenſchaften nach ſeiner Methode zu bearbeiten; indeſſen beweiſt ſchon dieſes Unternehmen, daß er nicht allein ſeine eigene Kraft ſtark überſchätzte, ſondern daß er es auch mit der Aufgabe und den Schwierigkeiten der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung viel zu leicht nahm; und was er davon ausgeführt hat, das zeigt zwar immerhin einen offenen Kopf, einen geſunden Verſtand, einen gewandten, vorurtheilsfreien Geiſt, aber um die Philoſophie wirklich auf neue Wege zu führen, hätten

ihre Probleme viel schärfer erfaßt und viel eindringender untersucht werden müssen. Wenn er nichtsdestoweniger auf seine Zeit und die Folgezeit einen erheblichen Einfluß ausgeübt hat, so hat er diesen Erfolg nicht sowohl der Tiefe und Eigenthümlichkeit seiner Gedanken, als der Unabhängigkeit seines wissenschaftlichen Charakters, dem Feuer und der Beharrlichkeit zu verdanken, mit der er die Freiheit der Wissenschaft verfocht, der Auktorität das Recht der eigenen Ueberzeugung, dem Herkommen der Schule die Vernunft entgegenstellte, die unverstandenen Formeln und unfruchtbaren Spitzfindigkeiten bekämpfte, auf klare Begriffe, geordnete und gemeinverständliche Darstellung drang.

In Deutschland verbreitete sich die Lehre des Ramus, von einflußreichen Gelehrten wie Johann Sturm in Straßburg und selbst David Chyträus (s. o. S. 41) empfohlen, nicht blos durch die Schriften ihres Urhebers, sondern auch durch die Schüler, welche ihn in Paris aufgesucht hatten, und die Freunde, welche er sich während eines längeren Aufenthalts in Süddeutschland und der Schweiz (1568—1570) erworben hatte; zu den philosophischen Lehrstühlen freilich hatte man ihm sowohl in Heidelberg als in Straßburg den Zutritt versagt. Unter den Männern, welche sich hier als „Ramisten" bekannt gemacht haben[1]), wirkten besonders zwei persönliche Schüler des französischen Philosophen, Thomas Freigius aus Freiburg i. Br., welcher 1576—1582 Professor in Altorf war (er starb 1583), und Franz Fabricius (gest. 1573), der vieljährige Vorstand des Düsseldorfer Gymnasiums, mit Erfolg für die Lehre ihres Meisters; und noch vor dem Ende des 16. Jahrhunderts hatte diese trotz der lebhaften Angriffe, denen sie von Seiten der Aristoteliker ausgesetzt war,

1) Ein Verzeichniß derselben giebt Brucker Hist. crit. philos. IV, b, 576 f.; von ihm scheint Waddington (Ramus. Par. 1855. S. 392 f.) seine Angaben entlehnt zu haben, der aber stark übertreibt, wenn er sagt, die philosophischen Lehrstühle auf den protestantischen Universitäten seien momentan fast alle mit Ramisten besetzt gewesen.

und trotz der Verbote, welche da und dort gegen ſie ergiengen[1]), auf der Mehrzahl der deutſch-proteſtantiſchen Hochſchulen Eingang gefunden. Auch ſolche, die aller Philoſophie und allem Vernunftgebrauch in Glaubensſachen grundſätzlich feind waren, wie der bekannte Helmſtädter Theolog Daniel Hoffmann (um 1600), glaubten wohl an ihr einen Bundesgenoſſen zu haben. Aber doch vermochte ſie die herrſchende ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Strömung nicht zu überwältigen, und ebenſowenig haben ihre Vertreter durch den inneren Werth ihrer Werke eine tiefere Spur in der Geſchichte der deutſchen Philoſophie zurück gelaſſen. Neben den entſchiedenen Ramiſten gab es auch Philoſophen, welche die Dialektik des Ramus mit der ariſtoteliſchen Logik zu verbinden und dieſe durch jene zu verbeſſern ſuchten; der angeſehenſte von dieſen Semi-Ramiſten, die es aber natürlich mit den beiden ſtreitenden Theilen verdarben, iſt der Marburger Profeſſor Rudolph Goclenius (1547–1628).

Mit Ramus begegnete ſich in einem leidenſchaftlichen Widerſpruch gegen die Peripatetiker ſeiner Zeit der Mömpelgarder Nikolaus Taurellus (1547—1606), welcher ſeit 1580, zugleich mit dem Ariſtoteliker Scherb, in Altorf Lehrer der Medicin und der Philoſophie war; und es ſcheint auch wirklich, daß der Vorgang des Ramus auf die freiere Stellung Einfluß gehabt hat, welche er, der Schüler Jakob Schegk's, in der Folge gegen Ariſtoteles einnahm. Doch galten ſeine Angriffe weniger dem Stifter, als den damaligen Vertretern der peripatetiſchen Lehre, und namentlich den italieniſchen Peripatetikern Andreas Cäſalpinus (1519—1603) und Franz Piccolomini (1520—1604); und was er an ihnen, und zum Theil auch an Ariſtoteles ſelbſt, zu tadeln fand, das betraf nicht die Grundlagen des Syſtems und das ganze wiſſen-

1) So z. B. in Leipzig, wo 1591 Joh. Cramer wegen ſeines Ramiſmus abgeſetzt, und in Helmſtädt, wo die Lehre des Ramus 1597 verboten wurde.

ſchaftliche Verfahren, ſondern mehr nur einzelne Lehrbeſtimmungen, welche ihm irrig und gefährlich zu ſein ſchienen. Er hatte es alſo nicht auf eine vollſtändige Verdrängung der herrſchenden ariſtoteliſchen Lehre, ſondern theils nur auf eine Reinigung derſelben von ſpäteren Zuthaten, theils auf eine Verbeſſerung im einzelnen abgeſehen. Für die letztere geht er nun hauptſächlich von theologiſchen Geſichtspunkten aus. Für einen Lutheraner aus der Zeit der Concordienformel ſtellt er ſich allerdings den Auktoritäten in der Philoſophie frei genug entgegen; er iſt ferner überzeugt, daß der menſchlichen Vernunft auch nach dem Sündenfall noch die Fähigkeit geblieben ſei, nicht allein die äußere Natur und ſich ſelbſt, ſondern auch die Wahrheiten der natürlichen Theologie ohne höhere Beihülfe zu erkennen; und er gab theils durch dieſe Behauptung, theils durch ſeine deiſtiſche Auffaſſung des Verhältniſſes von Gott und der Welt und durch andere von der geltenden Dogmatik abweichende Sätze den Orthodoxen ſeiner Kirche keinen kleinen Anſtoß. Aber doch geht ſeine wiſſenſchaftliche Unabhängigkeit nicht ſo weit, daß er eine in jeder Beziehung auf eigenen Füßen ſtehende, von allen dogmatiſchen Vorausſetzungen freie Philoſophie zu fordern wagte. Im Gegentheil: gerade das iſt ſeine Hauptbeſchwerde gegen die Scholaſtiker und ihre Nachfolger, daß ſie den heidniſchen Philoſophemen zu vielen Zutritt verſtattet, daß ſie auch ſolches aus der ariſtoteliſchen Lehre aufgenommen oder abgeleitet haben, was der chriſtlichen Weltanſicht widerſtreite. Dahin rechnet Taurellus beſonders die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie, die ariſtoteliſchen Beſtimmungen in Betreff der Unſterblichkeit, die Behauptung, daß das Erkennen, und nicht vielmehr die Liebe zu Gott, die höchſte Beſtimmung des Menſchen ſei, die Vernachläßigung der teleologiſchen Naturerklärung, welche er Ariſtoteles vorwirft, während er zugleich in der Phyſik der Atomenlehre vor der ſeinigen den Vorzug giebt. Er ſeinerſeits will ein chriſtlicher Philoſoph ſein; er weiß ſich nicht in die Zumuthung zu finden, daß wir Chriſtus mit dem

Herzen, Ariſtoteles mit dem Kopfe anbeten ſollen; und je feſter er überzeugt iſt, daß die Philoſophie die unerläßliche Vorbereitung der Theologie ſei, um ſo weniger kann er zugeben, daß dieſelbe eine Richtung einſchlage, welche mit dieſer ihrer Beſtimmung unverträglich wäre. Die Philoſophie ſoll uns, wie er glaubt, über das Daſein und die Eigenſchaften Gottes und ſeine allgemeinen Anforderungen an den Menſchen belehren; erſt wenn wir uns überzeugt haben, daß wir dieſen Anforderungen nicht genügen können, werden wir uns an die Theologie wenden, um von ihr über die außerordentlichen Veranſtaltungen Aufſchluß zu erhalten, durch die uns Gott zur Seligkeit führen will. Jene erkennt die ewigen und nothwendigen Wahrheiten, dieſe den nicht nothwendigen Willen Gottes, von welchem wir nur durch Offenbarung etwas erfahren können. Dieß iſt doch im weſentlichen derſelbe Standpunkt, den wir ſchon bei Melanchthon getroffen haben; und wenn auch Taurellus Ariſtoteles immerhin ſelbſtändiger, als jener, gegenübertritt, ſo iſt doch dieſer Unterſchied nicht ſehr erheblich, und von einer reinen und vorausſetzungsloſen Philoſophie iſt der eine faſt ebenſo weit entfernt, wie der andere.

Ein weit gründlicherer und durchgreifenderer Bruch mit der Scholaſtik erfolgte ſeit dem Ende des 16. Jahrhunderts in der engliſchen und franzöſiſchen Philoſophie. Der erſte, welcher denſelben mit voller grundſätzlicher Klarheit vollzogen hat, iſt der berühmte engliſche Philoſoph und Staatsmann Franz Baco von Verulam (1561—1626). Er zuerſt ſprach es aus, daß zur Verbeſſerung der wiſſenſchaftlichen Zuſtände eine vollſtändige Veränderung des bisherigen Standpunkts und Verfahrens nothwendig ſei, daß ein neuer Continent für die Philoſophie entdeckt werden müſſe. Er erkannte den Grundfehler der bisherigen Wiſſenſchaft darin, daß ſie ſich zu den höchſten Principien, den allgemeinſten Urſachen und Geſetzen erheben wolle, ehe der Boden geſichert ſei, auf dem ſie ſtehe; daß ſie ſtatt einer wirklichen, ſorgfältig geprüften und beglaubigten Erfahrung ſich auf bloße

Gerüchte über fremde Erfahrungen, auf ungeprüfte Ueberlieferungen verlaſſe, und ſtatt eines methodiſchen und ſtufenweiſen Fortgangs vom Einzelnen zum Allgemeinen aus wenigen unvollſtändig unterſuchten Fällen ſofort die weitgreifendſten Folgerungen ableite. Er ſtellte daher dem ſcholaſtiſchen Rationaliſmus die Erfahrung, als die einzige Grundlage der Wiſſenſchaft, der Dialektik und Demonſtration das inductive Verfahren entgegen, welches die leitenden Begriffe und Grundſätze ſelbſt erſt feſtſtellen ſoll, die jene ohne genauere Unterſuchung für ihre Ableitungen vorausſetzt; und wenn ſeine Beſchreibung dieſes Verfahrens allerdings noch mangelhaft iſt, ſo hat ſie doch das große Verdienſt, daß ſie mit allem Nachdruck auf die Nothwendigkeit hinwies, die Erfahrungen zu prüfen, die Thatſachen nicht allein vollſtändiger zu ſammeln, ſondern auch ihrem Werthe nach genauer zu würdigen, die Beobachtungen durch umfaſſende Verſuche zu ergänzen, in den Schlüſſen aus den Thatſachen Schritt für Schritt vorwärts zu gehen. Wiewohl ferner Baco weder ſelbſt naturwiſſenſchaftliche Entdeckungen gemacht, noch die eines Copernicus, Gilbert und Galilei zu würdigen gewußt hat, ſo iſt er doch von dem naturwiſſenſchaftlichen Intereſſe ſeines Jahrhunderts lebhaft genug ergriffen, um die Wiedergeburt der Philoſophie, die er verlangt, in erſter Reihe von der Naturforſchung zu erwarten; und wenn er es aus Vorſicht oder aus Gleichgültigkeit unterlaſſen hat, die theologiſchen Folgeſätze ſeines Empiriſmus zu ziehen, und auch auf dieſem Gebiete zu verwerfen, was mit der Erfahrung nicht übereinſtimmt und ſich aus natürlichen Urſachen nicht erklären läßt, ſo wehrt er dagegen alle Einmiſchung theologiſcher Geſichtspunkte in die Naturwiſſenſchaft ab, er beſeitigt alle teleologiſche und alle blos metaphyſiſche Erklärung der Naturerſcheinungen, er will die Naturphiloſophie ſtreng auf die Erforſchung der Thatſachen und die Aufſuchung der materiellen und wirkenden Urſachen, kurz auf diejenigen Unterſuchungen beſchränken, welche uns mit der wirklichen Welt bekannt machen und unſere Macht über die Natur erweitern.

Die grundsätzliche Lossagung von der Scholastik, die Zurückführung aller Wissenschaft auf die Erfahrung, die Forderung einer methodischen Induction und einer rein physikalischen Naturbetrachtung, dieß sind die Punkte, auf denen Baco's Bedeutung für die Geschichte der neueren Philosophie im wesentlichen beruht.

Baco's Empirismus wurde durch Thomas Hobbes (1588—1679) zum Sensualismus und Materialismus fortgebildet, und zugleich wurde von ihm aus diesem Standpunkt ein politisches und theologisches System abgeleitet, welches durch seine Schroffheit und seine Uebertreibungen, wie durch seine Folgerichtigkeit und Originalität, zur schärfsten Prüfung der Voraussetzungen aufforderte, die zu so auffallenden und anstößigen Folgerungen geführt hatten. In seinem Urtheil über die Zeitphilosophie, in der Forderung, daß alles Wissen auf die Erfahrung gegründet werde, ist Hobbes mit Baco einverstanden. Aber wenn schon dieser hiebei vorzugsweise an die äußere Wahrnehmung gedacht hatte, so erklärt jener noch bestimmter die sinnliche Empfindung für die einzige Quelle aller unserer Vorstellungen, und er sucht bereits in ähnlicher Weise, wie später ein Condillac und Holbach, zu zeigen, wie aus den Empfindungen die Vorstellungen, die Erinnerungen, die Gedanken auf mechanischem Weg entstehen. Aus dieser sensualistischen Erkenntnißtheorie zieht dann weiter schon Hobbes gleichzeitig die beiden Folgerungen, welche im 18. Jahrhundert in den zwei aus Locke's Empirismus hervorgegangenen Schulen, der englischen und der französischen, getrennt hervortreten, die des Skepticismus und des Materialismus. Einerseits bemerkt er, die Wahrnehmung liefere uns immer nur subjektive Vorstellungen, von denen wir durchaus nicht annehmen können, daß sie uns von den objektiven Eigenschaften der Dinge ein treues Bild geben; die Schlüsse von den bisherigen Erfahrungen auf die zukünftigen seien unsicher; das mathematische Verfahren, welches eigentlich allein ein streng wissenschaftliches wäre, sei außer der Mathematik selbst nur in der Ethik und Politik anwendbar, für die Erkenntniß

der wirklichen Welt dagegen seien wir auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse aus der Erfahrung beschränkt. Andererseits aber läßt sich doch Hobbes durch diese Bedenken nicht abhalten, sich eine ganz bestimmte dogmatische Weltansicht zu bilden, und diese kann bei einem so folgerichtigen Denker nicht anders, als materialistisch, ausfallen. „Real" und „körperlich" sind für ihn gleichbedeutende Begriffe. Auch der Geist ist (wie bei den Stoikern) nur ein Name für eine gewisse Art von Körpern. Selbst die Gottheit soll ein solcher körperlicher Geist sein. Körper wirken aber auf einander nur mechanisch. Hobbes kennt daher keine andern, als mechanische Ursachen: die Einmischung von Zweckbeziehungen oder von unkörperlichen Formen und Kräften wird von ihm noch entschiedener, als von Baco, aus der Naturerklärung ausgeschlossen. Der gleiche Gesichtspunkt muß aber auch seine Ansicht vom Menschen bestimmen, dessen sittlichem und gesellschaftlichem Leben unser Philosoph den größeren Theil seiner wissenschaftlichen Untersuchungen gewidmet hat. Der Mensch ist eine Maschine, deren Bewegungen, wie alles in der Welt, aus mechanischen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Die Empfindungen, und mittelbar auch alle andern Vorstellungen, entstehen aus der Reaktion des Herzens gegen die äußeren Eindrücke; wird in Folge derselben der Blutumlauf gefördert oder gehemmt, so fühlen wir Lust oder Unlust; diese Gefühle, auf zukünftige Eindrücke bezogen, werden zum Verlangen oder Abscheu, zum Willen. An eine Freiheit des Willens kann aber selbstverständlich nicht gedacht werden: jeder begehrt die Erhaltung seines Lebens und weiterhin alles, was ihm Genuß und Nutzen verspricht, jeder flieht das unangenehme und schädliche, und vor allem den Tod; aber er folgt hiebei nur einem unwiderstehlichen Naturtrieb, er will und thut immer nur, was er unter den gegebenen Umständen zu thun und zu wollen gezwungen ist; ein anderes zu wollen, liegt nicht in seiner Macht und kann nicht von ihm verlangt werden. Das ursprüngliche Gesetz der menschlichen Natur ist daher das Gesetz

der Selbſtſucht, und eben dieſes iſt auch ihr urſprüngliches Recht: im Naturzuſtand folgt jeder rückſichtslos ſeiner Begierde und jeder iſt dazu berechtigt. Ebendamit kommt aber nothwendig jeder mit jedem in Streit: der Naturzuſtand iſt ein Krieg aller gegen alle. Dieſem unerträglichen Zuſtand kann nur durch einen Vertrag aller mit allen ein Ende gemacht, nur auf dieſem Wege kann ein Rechtszuſtand, ein allgemeiner Friede hergeſtellt werden. Weil jedoch alle Menſchen ihrer natürlichen Neigung nach ſelbſtſüchtig ſind und bleiben und jede ihnen gelaſſene Freiheit zur Verletzung anderer mißbrauchen, ſo wird dieſer Vertrag nur unter der Bedingung geſichert ſein, daß ſie alle ihre Rechte ohne Ausnahme an gewiſſe Perſonen übertragen, die mit der Wahrung des öffentlichen Friedens beauftragt ſind; mag nun dieſer Auftrag einem Einzelnen oder mag er einer Mehrheit ertheilt werden. Es läßt ſich m. a. W. dem natürlichen Kriegszuſtand nur durch die Errichtung eines Gemeinweſens ein Ende machen, und dieſem nur durch die unbeſchränkte Gewalt des Staatsoberhaupts Beſtand geben. So kommt Hobbes zu jener abſolutiſtiſchen Staatslehre, welche ihn neben einem Filmer zu dem eigentlichen Theoretiker der engliſchen Contrerevolution unter den Stuarts gemacht hat. Hobbes hat dieſe Lehre auch auf das religiöſe Gebiet mit einer Folgerichtigkeit angewendet, die alle Anerkennung verdient. Den Regierungen ſteht, wie er ſagt, die unbedingte Verfügung über die Religion ihres Volks zu; ihre Auktorität allein iſt es, der zuliebe wir die h. Schrift annehmen; und die Unterthanen ſind ihrem Fürſten auch dann zum Gehorſam verpflichtet, wenn er die Verläugnung des Chriſtenthums gebietet. Daß aber Hobbes nichtsdeſtoweniger den Glauben an Offenbarung und Wunder feſthält, iſt ebenſo der Grundwiderſpruch ſeiner Religionsphiloſophie, wie es der Grundwiderſpruch ſeiner Politik iſt, daß er uns zumuthet, zum Schutz unſerer Rechte ſie alle der Willkühr des Staatsoberhaupts, welches doch ebenſo ſelbſtſüchtig ſein wird und ſein muß, wie alle andern, ſchutzlos preiszugeben.

Mit Baco und Hobbes ist unter den französischen Philosophen Peter Gassendi (1592—1655) verwandt, aber doch ist er weder mit dem ersten an epochemachender Bedeutung, noch mit dem zweiten an Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens zu vergleichen. Dieser gelehrte Mathematiker und Philosoph stellte der aristotelisch-scholastischen Philosophie Epikur's und Demokrit's Lehre entgegen; er gieng nicht allein in der Physik auf die Atome, sondern auch in der Ethik auf den Eudämonismus des epikureischen Systems zurück. Wenn er aber auch damit der Naturwissenschaft einen wirklichen Dienst geleistet und die Richtung der Zeit auf eine streng mechanische Naturerklärung gefördert hat, so kommt er doch im wesentlichen nicht über die Wiederholung jener älteren Ansichten hinaus, und mit denselben verbindet er inconsequent genug Elemente, welche er theils von der herrschenden aristotelischen Philosophie theils von der kirchlichen Dogmatik entlehnt hat.

Ein selbständigerer Geist war Gassendi's Zeitgenosse René Descartes (oder wie er sich lateinisch schreibt: Renatus Cartesius, 1596—1650). Dieser bedeutende, auch als Mathematiker und Physiker hervorragende Mann, ist durch die Klarheit und Unabhängigkeit seines Denkens, durch den Ernst seiner wissenschaftlichen Arbeit, durch die Gründlichkeit seiner auf die letzten Voraussetzungen zurückgehenden Forschung einer von den einflußreichsten Philosophen der Neuzeit und der eigentliche Schöpfer der nationalen französischen Philosophie geworden, welche denn auch ein volles Jahrhundert die Richtung verfolgte, die ihr Descartes vorgezeichnet hatte. Wenn ein Baco mit dem Zweifel an der bisherigen Philosophie anfieng, so beginnt Descartes mit dem allgemeinen Zweifel: alle unsere Vorstellungen, alle vorgefaßten Meinungen, alle Annahmen, von deren Gründen wir uns keine Rechenschaft geben können, sollen in Frage gestellt, auf ihre Herkunft, ihre Begründung, ihre Wahrheit geprüft werden; und auch die Aussagen unserer Sinne, welche Baco als die sicherste Grund-

lage wiſſenſchaftlicher Erkenntniß behandelt hatte, werden in dieſen Zweifel ausdrücklich miteingeſchloſſen, da auch ihre Wahrheit, wie Descartes bemerkt, keineswegs zum voraus feſtſteht. Nur Eines giebt es, wie er glaubt, was dem Zweifel unbedingt Stand hält: die Thatſache unſeres Denkens. An ihr können wir nicht zweifeln, denn das Zweifeln ſelbſt iſt Denken. In und mit ihr iſt uns unmittelbar auch die Gewißheit unſeres eigenen Daſeins gegeben: „ich denke, alſo bin ich.“ Von ihr muß auch jede anderweitige Gewißheit ausgehen: wir können nur das mit Sicherheit für wahr halten, was aus unſerem Denken folgt und in ihm enthalten iſt, was wir ebenſo klar und deutlich erkennen, wie unſer eigenes Denken; die Klarheit und Deutlichkeit unſerer Begriffe iſt das Merkmal ihrer Wahrheit. Dieſes Merkmal trifft nun zunächſt auf unſere Selbſterkenntniß zu: daß wir ſind und daß wir denkende Weſen ſind, erfahren wir unmittelbar durch unſer Denken. Nächſtdem liefert uns unſer Denken eine Menge allgemeiner Begriffe, welche als ſolche nicht aus der Erfahrung ſtammen können, welche wir daher nur für angeboren halten, nur durch unmittelbare geiſtige Anſchauung ergreifen können. Auch dieſe Begriffe müſſen wahr ſein, da wir ſie klar und deutlich erkennen. Unter ihnen tritt aber vor allem einer hervor: der Begriff des unendlichen, allervollkommenſten Weſens. Die Wahrheit dieſes Begriffs, das Daſein Gottes, erhellt theils unmittelbar aus ihm ſelbſt; denn unter die Eigenſchaften, welche der Begriff des vollkommenſten Weſens in ſich ſchließt, (ſagt Descartes mit Anſelm) gehört auch das Daſein; theils ergiebt ſie ſich aus der Erwägung, daß der Menſch als ein endliches Weſen die Idee des unendlichen Weſens aus eigenen Mitteln nicht hätte erzeugen können. Nur mittelbar folgt dagegen aus unſerem Denken das Daſein einer Körperwelt außer uns: unſere Ueberzeugung von demſelben beruht nach Descartes auf dem Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes; denn da wir die Materie als etwas räumlich ausgedehntes deutlich erkennen und des Glaubens an

ihre Realität uns nicht erwehren können, so würde Gott eine Täuschung begehen oder doch zulassen, wenn die Natur uns das Dasein einer Außenwelt fälschlich vorspiegelte. So erhält Descartes die drei Grundbegriffe seines Systems: den Begriff der denkenden Substanz oder des Geistes, den Begriff der ausgedehnten Substanz oder des Körpers, den Begriff der unendlichen Substanz oder der Gottheit. In der näheren Bestimmung dieser drei Begriffe liegt die Aufgabe, um welche sich seine ganze Philosophie dreht. Es ist ihm aber nicht gelungen, hiebei zu einer durchaus einheitlichen Weltanschauung zu gelangen. In Betreff der Körperwelt folgt er einer streng mechanischen Naturansicht: der Körper ist die ausgedehnte Substanz, die raumerfüllende Masse und sonst nichts; alle Körper bestehen aus einem und demselben durchaus gleichartigen, durch keine leeren Zwischenräume unterbrochenen, in's unendliche theilbaren Stoffe; alle Unterschiede unter den Körpern lassen sich daher nur auf die verschiedenartige Vertheilung, Gestaltung und Verbindung dieses Urstoffs, alle Vorgänge in der Körperwelt nur auf räumliche Bewegungen zurückführen; und damit in dem Zusammenhang dieser Bewegungen keine Lücke entsteht und keine fremde Macht in denselben einzugreifen braucht, wird behauptet, die Summe der Ruhe und Bewegung im Universum bleibe sich gleich. Descartes hat nun diese mechanische Naturerklärung so weit als möglich verfolgt. Selbst die Thiere sollen nur Maschinen sein: Automaten, welche durch die Wärme des Herzens und die aus dem Blut ausdünstenden Lebensgeister in Bewegung gesetzt werden; selbst im Menschen sollen die körperlichen Bewegungen und Empfindungen von diesen Lebensgeistern herrühren. Aber bei den Erscheinungen des geistigen Lebens findet diese Erklärung ihre Grenze; die Denkthätigkeit ist nach Descartes unabhängig vom Gehirn, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele wird von ihm mit aller Entschiedenheit behauptet; die Seele ist, wie er glaubt, ihrer ganzen Natur nach dem Körper so diametral entgegengesetzt, daß sich schwer

begreifen läßt, und daß auch er ſelbſt ſich nur ſehr unbefriedigend und ſchwankend darüber erklärt hat, wie beide den Einfluß auf einander ausüben können, von welchem die ſinnliche Wahrnehmung und die willkührliche Körperbewegung Zeugniß ablegt. Ebenſowenig wendet er die Geſichtspunkte, von denen ſeine Naturanſicht beherrſcht wird, auf das Verhältniß Gottes und der Welt an; dieſes Verhältniß bleibt vielmehr bei ihm ganz mit derſelben Zufälligkeit behaftet, wie in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe: Descartes nimmt nicht blos an übernatürlichen Offenbarungen Gottes in der Welt keinen Anſtoß, ſondern er behauptet auch, Gott ſei durch die ſittlichen Geſetze nicht gebunden, und er hätte die Welt ganz anders einrichten können, als er ſie eingerichtet hat, wenn er gewollt hätte. Es ſtehen ſich demnach theils Gott und die Welt, theils in der Welt ſelbſt Geiſt und Körper dualiſtiſch gegenüber; die Einheit der Weltanſchauung, die ſtrenge Geſetzmäßigkeit des Weltlaufs, auf welche die carteſianiſche Phyſik ausgeht, wird im weiteren Verfolge wieder aufgegeben. War dieß aber ſchon an ſich eine Halbheit, ſo lagen auch in der carteſianiſchen Lehre ſelbſt die Prämiſſen, welche über dieſe Halbheit hinausführten. Denn wenn wirklich die Seele und der Leib ſo ganz verſchiedener Natur ſind, als ſie annimmt, wenn dieſer nichts anderes iſt, als raumerfüllende Maſſe, jene ein einfaches, unräumliches, denkendes Weſen, ſo läßt ſich nicht begreifen, wie der Leib auf die Seele, oder die Seele auf den Leib einwirken könnte. Wenn daher doch zwiſchen dem geiſtigen und dem leiblichen Leben dieſe durchgängige Uebereinſtimmung ſtattfindet, welche erfahrungsmäßig vorliegt, ſo läßt ſich dieß nicht daraus erklären, daß dieſe beiden von einander, ſondern nur daraus, daß beide gleichſehr von einer dritten Urſache abhängig, daß ſie auf allen Punkten von der göttlichen Wirkſamkeit ſchlechthin beſtimmt ſind. Wenn aber dieſes, ſo iſt weder der Geiſt noch der Körper ein ſelbſtändiges Weſen, eine Subſtanz, ſondern beide ſind nur Erſcheinungen und Produkte des einzigen wirklich unbedingten und

alles beſtimmenden Weſens: die Gottheit iſt die einzige Subſtanz, Körper und Geiſt dagegen ſind nur die Formen, unter denen die Gottheit ſich uns darſtellt. Mit dieſer Folgerung geht der Carteſianiſmus in Spinoziſmus über; in der Entwicklung derſelben liegt der Punkt, um welchen die Geſchichte der carteſianiſchen Schule ſich bewegt.

Unter den zahlreichen Anhängern, welche dieſe Schule hauptſächlich in Frankreich und den Niederlanden gewann, ſind die bedeutendſten Geulincx, Malebranche und Spinoza. Jeder von dieſen Männern hat in eigenthümlicher Weiſe an der Fortbildung des carteſianiſchen Syſtems gearbeitet; und das letzte Ergebniß iſt eben dieſes, daß ſich die oben angedeuteten Conſequenzen des carteſianiſchen Dualiſmus immer vollſtändiger herausſtellen, und daß derſelbe ſich dadurch ſchließlich in eine ſtreng einheitliche pantheiſtiſche Weltanſchauung aufhebt.

Arnold Geulincx aus Antwerpen (1625—1669) hatte mit den übrigen carteſianiſchen Lehren auch Descartes' Beſtimmungen über das Weſen des Geiſtes und Körpers ſich angeeignet. Ebendeßhalb aber fand er es, wie dieß gleichzeitig auch andere Carteſianer ausſprachen, undenkbar, daß jener auf dieſen, oder dieſer auf jenen einwirken ſollte, denn körperliche Bewegungen können ſich, wie er glaubt, nicht in das unkörperliche Weſen fortpflanzen, geiſtige Vorgänge keine räumliche Bewegung erzeugen. Wenn daher doch ganz regelmäßig in der Sinnesempfindung auf gewiſſe körperliche Bewegungen gewiſſe Vorſtellungen, und ebenſo regelmäßig bei der willkührlichen Bewegung auf gewiſſe Vorſtellungen gewiſſe Körperbewegungen folgen, ſo glaubte ſich dieß Geulincx, und andere mit ihm, nur durch die Annahme erklären zu können: Gott habe die menſchliche Natur ſo eingerichtet, daß Seele und Leib zwar in gar keinem unmittelbaren Zuſammenhang ſtehen, daß aber in jedem von beiden Theilen in jedem Augenblick ganz dieſelben Veränderungen vor ſich gehen, welche darin vorgehen würden, wenn ſie wirklich auf einander einwirkten. Seele

und Leib verhalten ſich, wie er ſagt, zu einander wie zwei Uhren, von denen zwar keine von der anderen getrieben wird, die aber in ihrem Gange durchaus übereinſtimmen. Man nennt dieſe Theorie den Occaſionaliſmus oder das Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen, weil nach derſelben die Vorgänge in der Seele nicht die wirkliche, ſondern nur die Gelegenheitsurſache der körperlichen Vorgänge ſind, und umgekehrt. Dieſes Verhältniß ſetzt aber voraus, daß alles in der Welt, auch der menſchliche Wille, durch die göttliche Urſächlichkeit ſchlechthin beſtimmt, und mithin Gott die einzige wirkende Urſache ſei, und auch Geulincx hat dieß nicht verkannt. Sogar der weiteren Folgerung, daß damit das ſelbſtändige Daſein der endlichen Dinge überhaupt aufgehoben werde, kann er ſich nicht ganz entziehen: er nennt den menſchlichen Geiſt mit Spinoza eine bloße Daſeinsform des göttlichen, und mit demſelben Philoſophen berührt er ſich durch ſeine Ethik, welche von Anfang bis zu Ende darauf ausgeht, uns den Satz einzuſchärfen, daß wir ſelbſt nichts thun und vermögen, ſondern bloße Zuſchauer deſſen ſeien, was Gott in uns wirkt, daß daher demüthige Ergebung in den Weltlauf das einzige Verhalten ſei, welches uns zuſtehe.

Mit dieſen Anſichten ſind diejenigen nahe verwandt, welche der franzöſiſche Oratorianer Nikolaus Malebranche (1638—1715) in ſeinem Werke „von der Erforſchung der Wahrheit“ (1675) und anderen Schriften niedergelegt hat. So ernſtlich es auch dieſem redlichen und frommen Manne darum zu thun war, die Philoſophie mit der Theologie, Carteſius mit Auguſtin zu verſöhnen, ſo wurde doch auch er durch die Conſequenz des Carteſianiſmus, deſſen entſchiedener Anhänger er war, zu Beſtimmungen hingetrieben, welche der in der Folge um ihrer angeblichen Gottloſigkeit willen ſo verſchrieenen Lehre Spinoza's nahe genug kamen. Daß unſere Vorſtellungen über die Außenwelt durch die äußeren Eindrücke hervorgebracht, oder unſer Leib durch unſern Willen bewegt werde, findet Malebranche gleicherweiſe und aus den gleichen

Gründen undenkbar, wie Geulincx. Nur Gott kann, wie er glaubt, der Spiegel ſein, in dem wir die Körperwelt ſehen, nur von ihm kann unſer Körper in Bewegung geſetzt werden. Er iſt ja überhaupt die einzige wahre Urſache alles Geſchehens und das Weſen alles Seins, des körperlichen, wie des geiſtigen, ebendeßhalb aber an ſich ſelbſt weder Geiſt noch Körper; jede Idee eines beſonderen Weſens iſt nur eine beſtimmte Modifikation der Idee ſeines unendlichen Weſens, jede Creatur nur eine „unvollkommene Participation“ desſelben; er allein bewegt die Körper, er allein iſt der Gegenſtand unſeres Wollens, denn der Gedanke des Guten iſt es, der unſern Willen bewegt, Gott aber iſt das höchſte und einzige Gut, und auch in den ſinnlichen Gütern lieben und ſuchen wir eigentlich nur ihn. Mit dieſen Sätzen war der carteſianiſche Dualiſmus der Sache nach aufgegeben; ein Schritt weiter und er war in den ausgeſprochenſten Pantheiſmus verwandelt.

Dieſen weiteren Schritt that Benedikt Spinoza (1632—1677), jener Jude aus Amſterdam, welchem die Unabhängigkeit ſeines Geiſtes, die Gediegenheit ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters, die unbeſtechliche Strenge ſeines Denkens, die ſelbſtloſeſte Hingebung an die Nothwendigkeit der Sache und ihre Erkenntniß unter den neueren Philoſophen eine ſo hohe Stellung anweiſt. Die Einheit alles Seins, zu welcher die ganze Entwicklung des Carteſianiſmus hingedrängt hatte, iſt für Spinoza der Anfang und der unverrückbare Angelpunkt ſeines Syſtems. Es kann nur Ein Weſen geben, welches durch ſich ſelbſt iſt, das allumfaſſende, unendliche Weſen, denn jedes beſondere Weſen iſt ein beſchränktes, und ſomit auch ein bedingtes, iſt nicht durch ſich ſelbſt: Gott iſt die einzige Subſtanz, die ſich denken läßt. In dieſer unendlichen Subſtanz müſſen alle endlichen Dinge ihrem Sein und Weſen nach enthalten ſein, und aus ihr müſſen ſie vermöge der unabänderlichen Nothwendigkeit ihrer Natur hervorgehen, denn wir können weder jenen ein eigenes Sein zuſchreiben, noch dürfen wir uns dieſe in ihrem Schaffen nach der Analogie unvollkommener,

nicht mit unbedingter Geſetzmäßigkeit wirkender Urſachen vorſtellen. Alle Dinge ſind daher nur Modifikationen, alle Vorgänge nur Wirkungen der Einen Subſtanz: Gott und die Welt, die ſchöpferiſche und die geſchaffene Natur ſind Ein und dasſelbe, nur unter verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtet; was wir als Einheit Gott nennen, nennen wir als Vielheit, als Totalität aller ſeiner beſonderen Erſcheinungsformen, die Welt; was ſich unſerer Einbildungskraft unter der Form der Zeit darſtellt, das erkennt unſer Denken unter der Form der Ewigkeit, als Ein ungetheiltes, unveränderliches, unendliches Weſen, welches wir aber ebendeßhalb nicht wieder in ein Einzelweſen verwandeln, nicht mit Eigenſchaften, die nur endlichen Weſen zukommen können, wie Verſtand und Willen, begaben dürfen. Vermöge der Unendlichkeit dieſes Weſens ſind in ihm unendlich viele Realitäten, es exiſtirt unter unzähligen Attributen, von denen wir aber freilich nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, zu erkennen vermögen, weil uns eben nur dieſe in unſerer eigenen Natur gegeben ſind. Das Reale in beiden iſt aber allein die göttliche Subſtanz. Die Körperwelt iſt die Subſtanz, wiefern ſie unter der Form (oder dem Attribut) der Ausdehnung, die Geſammtheit der Seelen oder Geiſter iſt die Subſtanz, wiefern ſie unter dem Attribut des Denkens ſich darſtellt; weil es aber doch nur Eine und dieſelbe Subſtanz iſt, welche unter dieſen beiden Formen angeſchaut wird, haben beide im ganzen und im einzelnen den gleichen Inhalt. Wiewohl daher Spinoza noch in der Weiſe des carteſianiſchen Dualiſmus behauptet, das Körperliche dürfe nur aus körperlichen, das Geiſtige nur aus geiſtigen Urſachen erklärt werden, es könne daher weder der Körper den Geiſt zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe beſtimmen, ſo glaubt er doch zugleich, wegen der Einheit der Subſtanz müſſe jeder Idee etwas Körperliches entſprechen und umgekehrt, und die Ordnung und Verbindung der Ideen müſſe dieſelbe ſein, wie die der Dinge; es gebe daher keine Seele ohne Körper und keinen Körper ohne

Seele, und keinen geiſtigen Vorgang ohne einen analogen leiblichen; die Seele ſei nichts anderes, als die Idee ihres Körpers, und je vollkommener ein Leib iſt, um ſo vollkommener ſei auch ſeine Seele. So iſt denn Spinoza in der Phyſik mit Descartes' mechaniſcher Naturerklärung durchaus einverſtanden, in der Auffaſſung des Seelenlebens und ſeines Verhältniſſes zum leiblichen ſtimmt er im weſentlichen mit Geulincx überein; und mit demſelben berührt er ſich auch in jenem ſtrengen Determiniſmus, welcher ſchon durch die erſten Vorausſetzungen ſeines Syſtems gefordert war. Der Menſch iſt ſo gut, wie jedes andere Weſen, ein Theil der Natur, und es kann in ſeinem Leben nichts vorkommen, was nicht aus natürlichen Urſachen mit ſtrenger Nothwendigkeit hervorgienge. Der menſchliche Wille iſt daher, wie unſer Philoſoph ausdrücklich erklärt, nicht eine freie, ſondern eine gezwungene Urſache: die Handlungen der Menſchen ſind ebenſo anzuſehen, wie jede andere Naturerſcheinung, und auch ihre Leidenſchaften ſind ebenſo naturgemäß, wie ihre Tugenden, ſie ſind für den Philoſophen nicht ein Gegenſtand des Tadels und Abſcheus, ſondern der wiſſenſchaftlichen Erklärung. Aber je vollkommener der Menſch iſt, um ſo adäquater werden ſeine Ideen ſein, um ſo weniger wird er ſtatt klarer Begriffe von bloßen Einbildungen geleitet werden, um ſo weniger wird er daher Leidenſchaften unterworfen, um ſo freier und glückſeliger wird er ſein. In dieſer Freiheit von Affekten, dieſer Vernünftigkeit des Denkens und Wollens beſteht die Sittlichkeit; und mit ihr fällt ihrem wahren Weſen nach die Frömmigkeit zuſammen; denn die eigentliche Aufgabe der Religion liegt in ihrer Einwirkung auf das ſittliche Leben der Menſchen, die Dogmen dagegen ſind nur ein Mittel für dieſen Zweck, der Offenbarungsglaube iſt nur eine unvollkommene, vorſtellungsmäßige Form, ſich der allgemeinſten Vernunftwahrheiten bewußt zu werden. Die reinere Erkenntniß derſelben verſchafft erſt die Philoſophie, und mit dieſer höheren Erkenntniß iſt unmittelbar auch jene „intellektuelle Liebe zur Gott-

heit" gegeben, in welcher die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit des Menſchen beſteht. Von dieſem Standpunkt aus tritt Spinoza der Theologie ſeiner Zeit mit einer damals unerhörten Selbſtändigkeit gegenüber. Er unterwirft den Urſprung und den Inhalt bibliſcher Schriften der unumwundenſten Kritik; er verbirgt es nicht, daß er in Lehren, wie die Menſchwerdung Gottes, nur den baaren Widerſpruch zu ſehen wiſſe; er entzieht mit dem Wunder, mit der Perſönlichkeit Gottes und mit der perſönlichen Fortdauer nach dem Tode der herrſchenden Denkweiſe ihren ganzen Boden; und er wehrt jede Einſprache derſelben mit dem Satz ab, daß es für die Religion auf wiſſenſchaftliche Wahrheit gar nicht ankomme und daß ſie nicht zur Richterin über dieſelbe beſtellt ſei. Das gleiche Recht will er aber auch allen andern für ihre Anſicht gewahrt wiſſen; die unbeſchränkte Freiheit der religiöſen und der wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung iſt von keinem anderen vor ihm ſo klar, ſcharf und conſequent vertheidigt worden. In demſelben Geiſte ſind auch ſeine politiſchen Grundſätze gehalten. Denn zunächſt zwar ſtimmt er mit Hobbes darin überein, daß das natürliche Recht des Menſchen ſo weit reiche, als ſeine Macht, und daß der Naturzuſtand ebendeßhalb ein allgemeiner Kriegszuſtand ſei; aber das richtige Mittel, um aus dieſem Zuſtand herauszukommen, erkennt er nicht im Deſpotiſmus, ſondern in einem geſetzlich geordneten und auf der freien Zuſtimmung der Staatsbürger ruhenden Gemeinweſen. Denn wie er treffend, und gerade von ſeinem Standpunkt aus höchſt folgerichtig bemerkt: auch das Recht der Obrigkeit iſt ebenſo begrenzt wie ihre Macht; dieſe findet aber ihre Grenze an der menſchlichen Natur der Staatsbürger, welche nicht ungeſtraft verletzt werden kann, wenn nicht die Revolution naturgemäß und dann auch berechtigt werden ſoll. So unbedingt daher Spinoza der Gottheit gegenüber auf die eigene Freiheit verzichtet, ſo entſchieden behauptet er nicht blos die ſittliche Unabhängigkeit von äußeren Einflüſſen und Zuſtänden, ſondern

auch die politiſche Freiheit. Der Gedanke des Naturzuſammenhangs und der Naturnothwendigkeit iſt in keinem Syſtem ſtrenger und umfaſſender durchgeführt, als in dem ſeinigen; aber indem er den Naturzuſammenhang ſelbſt wieder auf die unabänderliche Nothwendigkeit des göttlichen Weſens zurückführt, wird die Natur durchgeiſtigt, und es wird dem Menſchen möglich gemacht, in dem Naturgeſetz zugleich das Geſetz der Vernunft zu erkennen und ſich demſelben mit innerer Befriedigung und Freiheit zu unterwerfen.

Mit den bisher beſprochenen Philoſophen ſind in dem allgemeinen Charakter ihrer Beſtrebungen auch zwei Männer verwandt, welche ihre geſchichtliche Bedeutung nicht der Begründung neuer philoſophiſcher Syſteme, ſondern nur der Anwendung philoſophiſcher Ideen auf gewiſſe Gebiete des menſchlichen Lebens zu verdanken haben, welche aber doch, jeder in ſeiner Sphäre, einen weitgreifenden Einfluß ausübten, Hugo Grotius und Lord Herbert. Wie ein Baco und Descartes für das geſammte wiſſenſchaftliche Leben eine neue Epoche begründeten, indem ſie von der Ueberlieferung der Schule auf die Natur und die natürlichen Urſachen der Dinge zurückgiengen, ſo hat der berühmte holländiſche Staatsmann und Gelehrte Hugo Grotius (1583—1645) eine neue Epoche in der Geſchichte der Rechtsphiloſophie eröffnet, indem er von dem überlieferten Recht auf das Naturrecht als letzte Rechtsquelle zurückgieng; und wie jene in ihrer ganzen Weltanſicht vor allem von der Idee des Naturganzen und ſeiner Geſetze geleitet werden, ſo iſt für ſeine Auffaſſung des Rechts die Idee des geſellſchaftlichen Ganzen der maßgebende Geſichtspunkt: die Nothwendigkeit desſelben beruht auf den Bedürfniſſen des menſchlichen Gemeinlebens. In dem völkerrechtlichen Werke[1]), durch welches Grotius in der Geſchichte der neueren Rechtswiſſenſchaft eine ſo bedeutende Stelle einnimmt, erklärt er für die Grundlage alles poſitiven Rechts das natürliche Recht; und die Urkunde dieſes

1) De jure belli et pacis, 1625.

Rechts ſucht er nicht, wie die Früheren, in den zehen Geboten, ſondern in der menſchlichen Vernunft. Ja es erſcheint ihm ſo unabhängig von aller poſitiven Satzung, daß er ausdrücklich behauptet, es würde uns verbinden, auch wenn kein Gott wäre, und es könne ſelbſt von Gott nicht geändert werden. Näher entſpringt es aus der geſelligen Natur des Menſchen, von welcher ſchon Ariſtoteles alles Gemeinſchaftsbedürfniß hergeleitet hatte. Aus dieſem angeborenen Geſelligkeitstrieb folgt als das allgemeinſte Rechtsgebot die Menſchenliebe oder das Wohlwollen, und hieraus die übrigen Pflichten. Durch die Sünde iſt ein gewaltſamer Rechtsſchutz und ein Privateigenthum nothwendig geworden. Theils auf dem Bedürfniß des Rechtsſchutzes und der gegenſeitigen Unterſtützung, theils auf dem Geſelligkeitstrieb beruht das Staatsleben, die Obrigkeit und die Unterwerfung unter die Obrigkeit, welche aber doch durch die Forderungen des natürlichen Rechts und nicht ſelten auch durch vertragsmäßige Verpflichtungen der Fürſten begrenzt iſt. Hat ſich auch Grotius in der Ausführung dieſer Anſichten von einer gewiſſen Unſicherheit und Unbeſtimmtheit nicht frei gehalten, ſtützt er ſich auch vielfach ſtatt ſtrengerer Beweisführung auf Auktoritäten oder auf die uns, wie er glaubt, angeborenen Ueberzeugungen, ſo hat doch ſein Werk das große Verdienſt, daß es nicht allein wichtige völkerrechtliche Grundſätze zur Anerkennung gebracht, und namentlich für die Milderung eines barbariſchen Kriegsrechts erfolgreich gewirkt hat, ſondern daß auch mit ihm die ſelbſtändige Behandlung des Naturrechts, als einer von poſitiven Satzungen und theologiſchen Ueberlieferungen unabhängigen, rein auf die Vernunft und die allgemeinen Anforderungen der menſchlichen Natur gegründeten Wiſſenſchaft beginnt.

Was Grotius für das Recht leiſtete, das wollte ſein Zeitgenoſſe Edward Herbert, Baron von Cherbury (1581—1648), der Vater des engliſchen Deiſmus, für die Religion leiſten. Wie jener das poſitive Recht auf das Naturrecht zurückführte, ſo wollte dieſer die poſitive Religion auf die Naturreligion als ihre

Norm und Quelle zurückführen. Der wesentliche Inhalt aller Religion ist jedem Menschen, wie er glaubt, theils in seinem Innern, in angeborenen Ideen, theils in der äußeren Natur geoffenbart. Dieser Inhalt ist aber einfach: was Herbert in seinen berühmten fünf Artikeln verlangt, ist nicht mehr, als der Glaube an eine Gottheit, eine Vorsehung, eine künftige Vergeltung, und an die Verpflichtung zu einem tugendhaften Leben. Eben dieser Glaube bildete auch wirklich, wie er annimmt, die ursprüngliche Naturreligion, und wenn auch die Gottheit in den Gestirnen verehrt wurde, that dieß seiner Reinheit kaum Eintrag. Aber Irrthum und Priesterbetrug haben die natürliche Religion nur zu bald verfälscht, und nachdem sie durch die Philosophie wiederhergestellt und durch das Christenthum zur Herrschaft gebracht war, gieng es in diesem nicht anders. Auch das Christenthum muß daher gereinigt und auf die Natur- und Vernunftreligion zurückgeführt werden. Dabei will nun zwar Herbert die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht unbedingt läugnen; aber er behauptet, ihre Wirklichkeit lasse sich nie allgemein gültig beweisen, und zur Seligkeit sei jedenfalls nur der Glaube an seine fünf Artikel nothwendig. Zu ihrer vollen Entwicklung kam diese Denkweise, welche bei Herbert noch theils durch Zugeständnisse an den kirchlichen Glauben theils durch theosophische Ideen beschränkt wird, allerdings erst später, seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, auf dem Boden der Locke'schen Philosophie; aber ihre leitenden Gedanken hat schon Herbert ausgesprochen, und er hat sich mit denselben ganz an die Richtung angeschlossen, welche die Philosophie gleichzeitig bei einem Baco, Hobbes und Descartes nahm.

Ehe freilich diese Richtung allgemein durchdrang, dauerte es noch längere Zeit. Neben der Scholastik, welche in den katholischen Ländern besonders durch die Jesuiten aufrechtgehalten wurde, machte auch die Skepsis und die Theosophie den neuen Systemen fortwährend das Feld streitig. Doch ist weder die eine noch die

andere an innerem Gehalt oder an geſchichtlicher Wirkung mit jenen zu vergleichen.

Die Skepſis hatte in Frankreich ſchon im 16. Jahrhundert an Michael von Montaigne (1532—1593), dieſem liebenswürdigen und gebildeten Weltmann, welcher allen menſchlichen Meinungen mißtraut und uns ſtatt derſelben theils an die unverkünſtelte Natur theils an den religiöſen Glauben verweiſt, einen geiſtreichen Vertreter gefunden. Ihm hatte ſich Peter Charron (1541—1603) angeſchloſſen, welcher die gleichen Gedanken ſchulmäßiger ausführte; auch er drang ſtatt der unſicheren und unfruchtbaren Wiſſenſchaft der Menſchen auf praktiſche Lebensweisheit, auf Selbſterkenntniß, Rechtſchaffenheit, Frömmigkeit und Gemüthsruhe. Mit ihnen traf ferner im Schlußergebniß der philoſophiſche Arzt Franz Sanchez in Toulouſe (1562—1632) zuſammen, von Geburt ein Portugieſe, nach Erziehung und Lebensſtellung ein Franzoſe; denn wenn er es auch bei ſeinen Unterſuchungen darauf abgeſehen hatte, ein verändertes Verfahren für die Philoſophie zu begründen, und namentlich die Naturwiſſenſchaft von den Worten auf die Dinge, auf die Wirklichkeit und die Erfahrung zu weiſen, ſo kam er doch in der Hauptſache nicht über die Angriffe gegen die bisherige Philoſophie und die allgemeinen Zweifel an der Möglichkeit des Wiſſens hinaus. Durch ihn wird die Reihe der franzöſiſchen Skeptiker in's 17. Jahrhundert, zu einem Franz dela Mothe le Vayer (1588—1672) und Daniel Huet (1630—1721) fortgeleitet; wenn aber dieſe beiden die Möglichkeit der Vernunfterkenntniß bezweifeln, um ſich ſtatt derſelben dem Offenbarungsglauben in die Arme zu werfen, ſo beweiſt dieß am beſten, wie wenig ſich ein gründlicher wiſſenſchaftlicher Zweifel von ihnen erwarten ließ; und nicht viel anders verhält es ſich mit ihrem engliſchen Zeitgenoſſen Joſeph Glanvill (1636—1680), wiewohl dieſer immerhin ſowohl in ſeiner Vorliebe für die Naturwiſſenſchaft ſeines Jahrhunderts, als in ſeinen Bedenken gegen den Schluß von der Wirkung auf

die Urſache und gegen die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den Dingen mehr philoſophiſchen Geiſt verräth. Dagegen treffen wir in Peter Bayle (1647—1706) einen kritiſchen Kopf erſten Ranges, deſſen Stärke gerade da liegt, wo die Schwäche der gleichzeitigen Skeptiker zu liegen pflegte. Auch er beſchäftigt ſich vorzugsweiſe mit dem Verhältniß der Vernunft und der Offenbarung, der Philoſophie und der Theologie; auch er behauptet, daß zwiſchen beiden ein weſentlicher und grundſätzlicher Gegenſatz ſtattfinde; ja er ſteigert dieſen Gegenſatz zum Widerſpruch: die abſolute Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft, der nothwendige unverſöhnliche Widerſtreit beider iſt das Thema, welches er in immer neuen Wendungen auszuführen nicht müde wird. Aber während die übrigen Skeptiker jener Zeit aus dieſem Sachverhalt, ſo weit ſie ihn anerkennen, nur den Schluß ziehen, daß man eben wirklich in Sachen des Glaubens ſeiner Vernunft Stillſchweigen gebieten ſolle, fällt bei Bayle die Entſcheidung unverkennbar auf die andere Seite, wenn er auch in der Regel die Miene annimmt, als wolle er ſeinen Leſern zwiſchen Vernunft und Offenbarung die Wahl laſſen, oder wohl gar das Intereſſe der letzteren wahren. Wer die theologiſchen Lehren einer ſo vernichtenden Kritik unterwirft, wer ihren Widerſpruch mit allen unſern moraliſchen und metaphyſiſchen Begriffen ſo ſcharf behauptet, wie dieß Bayle z. B. hinſichtlich des Dogma's vom Sündenfall und der Erbſünde gethan hat, der kann die Möglichkeit, daß ſie doch Recht haben, unmöglich einräumen. Aber für die rein philoſophiſchen Fragen hat dieſe ſkeptiſche Kritik freilich weit nicht die gleiche Bedeutung, wie für die theologiſchen. Auf dieſem Gebiete hat Bayle wohl einzelne Punkte ſcharfſinnig beſprochen, aber auf die grundlegenden Unterſuchungen iſt er nicht tiefer eingetreten, und die philoſophiſche Größe eines Spinoza wußte er weder zu würdigen, noch auch nur ſeine Anſichten richtig aufzufaſſen.

Mit der Skepſis iſt die Myſtik verwandt, ſofern ſie von

dem gleichen Mißtrauen gegen die menſchliche Wiſſenſchaft ausgeht, wie jene. Auch in der Philoſophie des 17. Jahrhunderts gehen beide neben einander her, und beide haben an den Syſtemen, welche eine ſtreng naturwiſſenſchaftliche Weltanſicht zu gewinnen ſuchen, und vor allem am Carteſianismus, ihren gemeinſamen Gegner. Der geiſtreichſte Vertreter dieſer Myſtik iſt in Frankreich Blaiſe Paſcal (1623—1662), dieſer talentvolle und tiefſinnige Mann, welcher die Naturwiſſenſchaft und die Theologie, die Aſceſe des Janſeniſten und den Styl des gebildeten Weltmanns in ſo merkwürdiger Weiſe zu vereinigen wußte. Gerade bei ihm zeigt ſich auch jener Zuſammenhang beſonders deutlich: ſeine Denkweiſe iſt religiöſe Myſtik auf dem Grunde des wiſſenſchaftlichen Zweifels. Der Menſch iſt, wie Paſcal findet, voll Widerſprüche, wie in ſeinem Thun, ſo auch in ſeinem Erkennen. Unſere Vernunft iſt beſchränkt und unſicher; das höchſte, was ſie vermag, beſteht in der Ableitung von Folgerungen. Aber die Principien, von denen ſie dabei ausgeht, können nicht bewieſen, ſondern nur geglaubt werden; was uns von ihnen überzeugt, iſt nicht unſere Vernunft, ſondern unſer Gefühl, unſer Herz, unſer Inſtinkt. Inſofern iſt Paſcal geneigt, der Natur mehr zu vertrauen, als der Vernunft, die Quelle unſerer religiöſen und ſittlichen Ueberzeugung in ihr zu ſuchen. Aber auch hiebei weiß er ſich nicht zu beruhigen. Die Natur iſt durch die Sünde verdorben; wir bedürfen daher der Offenbarung und der Auktorität, und wir finden dieſe nur im Chriſtenthum und näher in der katholiſchen Kirche. Ihre Lehren müſſen wir gläubig annehmen, und uns in vollkommener Selbſtverläugnung der Gnade leidend hingeben, wenn wir zu der wahren Liebe Gottes und zu der mit ihr verbundenen Seligkeit gelangen wollen. Das letzte iſt demnach hier die Vertiefung in die poſitive Religion; die Wiſſenſchaft hat keinen höheren ſelbſtändigen Werth, ihr größtes Verdienſt beſteht darin, daß ſie über ſich ſelbſt hinausweiſt.

Mit dem Janſeniſten iſt in dieſer Beziehung der reformirte

Theolog Peter Poiret aus Metz (1646—1719) einverstanden. Auch er will sich vom vermittelten Erkennen zum unmittelbaren, vom Denken zur Anschauung, von der Aktivität zur Passivität, von der Vernunft oder dem „menschlichen Verstande" zum „göttlichen Verstand" hinwenden, welcher sich der Einwirkung des höheren Lichts in reiner Empfänglichkeit hingiebt; und er sieht eben hierin den Weg, um sich von der mechanischen Physik Descartes' zu befreien und zu der christlichen Weltansicht zu gelangen, die in allem Eine große Gottesoffenbarung erkennt. Eine höhere Stellung räumen die englischen Platoniker jener Zeit, unter denen die zwei Cambridger Theologen Heinrich More (1614—1687) und Ralph Cudworth (1617—1688) die angesehensten und wissenschaftlich bedeutendsten sind, der Vernunft ein; aber indem sie den richtigen Vernunftgebrauch selbst wieder, nach dem Vorgang eines Clemens und Origenes, von einer inneren Erleuchtung durch die göttliche Vernunft abhängig machen, berühren sie sich doch der Sache nach mit der Mystik, und wenn sie den gleichen Vorgängern auch in der weiteren Annahme folgen, daß die griechischen Philosophen den besten Theil ihrer Lehre aus jüdischen Ueberlieferungen geschöpft haben, so treten sie damit vom Standpunkt der Philosophie auf den des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens über. Das maßgebende Motiv ihrer Spekulation ist das theologische, den religionsgefährlichen Folgerungen zu begegnen, welche aus der neu aufkommenden mechanischen Naturansicht hervorzugehen drohten. Einem Hobbes und Descartes gegenüber soll die Welt als eine lebendige Offenbarung der Gottheit, als erfüllt und getragen von göttlichen Kräften aufgefaßt werden; und das Mittel dazu sind Lehren, welche von den italienischen Platonikern, den Kabbalisten und Theosophen entlehnt sind, wie Cudworth's Annahme einer plastischen Natur, welche die Wirkungen Gottes auf die Welt vermittele und die Materie belebe, und More's Vorstellungen über den Raum als ein reales, halb geistiges Wesen, über die Lichtnatur und die räumliche Aus-

dehnung der geiſtigen Subſtanzen, über den allgemeinen Naturgeiſt, die Keimformen, die Engel, die Geiſtererſcheinungen u. ſ. w. Aus demſelben Gegenſatz gegen die mechaniſche Phyſik iſt die Theorie des engliſchen Arztes Gliſſon (1672) hervorgegangen, welcher auch der Materie Vorſtellungen und Triebe beilegen, und ihre Bewegung nicht aus mechaniſchen Geſetzen, ſondern aus ihrem inneren Leben herleiten wollte. In noch engerem Anſchluß an die theoſophiſchen Schulen hat der jüngere van Helmont (ſ. o. S. 14) den Gedanken einer durchgängigen Beſeelung der Welt durchgeführt. Aus Gott, als dem Urlicht, ſollen alle Dinge in einer abſteigenden Stufenreihe hervorgegangen ſein. Geiſt und Körper ſind daher nicht, wie Descartes gewollt hatte, zwei verſchiedene Subſtanzen, ſondern alles iſt ſeinem innerſten Weſen nach Geiſt, jedes geſchaffene Weſen hat aber auch ſeinen Leib, und der Geiſt ſelbſt iſt etwas lichtartiges, raumerfüllendes. Die Grundbeſtandtheile aller Dinge ſind untheilbare Einheiten, Monaden; auch die Seele umſchließt viele Geiſter oder Monaden, welche ſie als Centralgeiſt beherrſcht; dieſe Monaden ſind aber nicht immer gleich vollkommen entwickelt, und wenn Helmont auch läugnet, daß eine vernünftige Seele, wie die menſchliche, zum bloßen Theil eines Leibes werden könne, ſo glaubt er doch, es können umgekehrt ſolche Monaden, die als Theile eines Leibes ein unſelbſtändiges Daſein geführt haben, zu dem ſelbſtändigen Leben von Seelen oder Centralmonaden gelangen, und er erklärt hieraus die Entſtehung menſchlicher Seelen durch Zeugung. Manche von dieſen Gedanken werden uns bei Leibniz wieder begegnen; bei van Helmont jedoch ſind dieſelben ſo wenig auf ſcharfe Begriffe zurückgeführt, in durchgängige Uebereinſtimmung und ſyſtematiſche Verbindung gebracht, die wiſſenſchaftlich verwerthbaren Beſtandtheile ſeiner Lehre ſind mit ſo vielen unklaren und phantaſtiſchen Vorſtellungen vermengt und unter denſelben vergraben, daß auch er ſich im ganzen nicht über den Standpunkt jener halbwiſſenſchaftlichen Spekulationen erhebt, welche ſich ſelbſt dann,

wenn es ihnen an treffenden Wahrnehmungen und bedeutenden Combinationen nicht fehlt, doch immer durch den Mangel an deutlichen Begriffen und strengem Verfahren von der reinen Philosophie unterscheiden.

Deutschland konnte nun von der reichen und eingreifenden wissenschaftlichen Thätigkeit, die sich in seiner nächsten Nähe entwickelt hatte, unmöglich ganz unberührt bleiben. Aber doch zeigt sich ihr Einfluß auf die deutsche Philosophie vor Leibniz verhältnißmäßig noch sehr beschränkt. Baco's Reformvorschläge blieben hier zwar nicht unbeachtet, indessen scheint ihre Wirkung nicht über vereinzelte Anregungen hinausgegangen zu sein. In Hobbes wußte man, wie später in Spinoza, nur den „Atheisten", den religionsgefährlichen Menschen, nur einen von den „drei großen Betrügern" zu sehen, zu welchen der Kieler Theolog Kortholt (1680) außer den beiden ebengenannten Philosophen noch Lord Herbert rechnete. Mehr Beifall fand die Atomistik, welche noch vor Gassendi von dem Wittenberger Arzt und Professor Daniel Sennert (1572—1637) für die Erklärung der Naturerscheinungen zu Hülfe genommen wurde; sie erhielt sich in einer von der demokritischen nicht wesentlich abweichenden Fassung bei den deutschen Physikern längere Zeit in solchem Ansehen, daß Leibniz sagt, sie habe nicht blos den Ramismus in Vergessenheit gebracht, sondern auch der peripatetischen Lehre Abbruch gethan.[1]) Sie empfahl sich Sennert, wie Gassendi, namentlich dadurch, daß sie ihm den Zusammenhang der natürlichen Ursachen und Wirkungen am besten zu wahren, und ein schöpferisches Eingreifen der Gottheit entbehrlich zu machen schien; denn wollte er sich auch solche Eingriffe in einzelnen außerordentlichen Fällen gefallen lassen, so glaubte er sie doch von dem regelmäßigen Naturlauf fernhalten zu sollen. Indessen verband der Mann, welcher durch seine

1) Théodicée, Discours de la conformité u. s. w. Nr. 12. Opp. ed. Erdm. S. 483.

chemiſchen Studien auch mit den Paracelſiſten zuſammenhieng, mit jener auf mechaniſche Naturerklärung abzielenden Lehre auch wieder Annahmen von ganz anderem Charakter, über die Sympathie und Antipathie aller Dinge und ähnliches, und während er manche ariſtoteliſche Beſtimmungen angriff, ließ er andere, nicht beſſer begründete, ſtehen. Von einer ſtreng durchgeführten phyſikaliſchen Weltanſicht iſt er daher noch weiter entfernt, als Gaſſendi.

Auch dem Carteſianiſmus fehlte es in Deutſchland nicht an Freunden; ſo bedenklich auch die Männer der alten Schule zu einem Syſtem ſahen, welches den proteſtantiſchen Eiferern ſchon durch ſeine katholiſche Abkunft verdächtig, Ariſtoteles und die Alten aus ihrem verjährten Beſitz zu verdrängen ſich unterfieng, und von welchem man überdieß nicht ohne Grund befürchtete, es möchte den Geiſt des Zweifels nähren und auch in theologiſchen Dingen der Glaubensbereitſchaft und dem unbedingten Anſehen der Offenbarung Eintrag thun. Schon in den nächſten Jahren nach Descartes' Tode ſchien einzelnen Hochſchulen die Gefahr, die von ihm drohte, dringend genug, um ſich mit der herkömmlichen Waffe der Lehrverbote und Lehrverpflichtungen dagegen zu ſchützen. Doch hätte es derſelben an den meiſten Orten wohl kaum bedurft. Fand auch der Carteſianiſmus da und dort einen Anhänger, wie Joh. Andr. Petermann, Michael Rhegen (aus Siebenbürgen) und Gabriel Wagner in Leipzig, Daniel Lipſtorp und Joh. Eberh. Schweling in Bremen, Joh. Sperlette in Halle, ſo waren doch alle dieſe Männer theils an ſich ſelbſt nicht eben bedeutend, theils hatten ſie auch nur geringen Erfolg, und ſie gehören überdieß ſämmtlich erſt dem Ende des 17. Jahrhunderts, mithin einer Zeit an, in welcher Leibniz der deutſchen Philoſophie bereits andere Wege eröffnet hatte. Einer größeren Verbreitung erfreute ſich die carteſianiſche Philoſophie nur in einigen Theilen des weſtlichen Deutſchlands, in die ſie aus dem benachbarten Holland verpflanzt worden war. Ihr Hauptvertreter war hier Jo-

hann Clauberg (1622—1665) aus Solingen, welcher in Gröningen durch Tobias Andreä aus Braunsfeld (1604—1674) in sie eingeführt worden war, und ihr seinerseits während einer erfolgreichen Lehrthätigkeit zu Herborn und Duisburg zahlreiche Schüler gewann; neben ihm ist der hervorragendste unter den deutschen Cartesianern Alexander Roëll (1653—1718), welcher als Lehrer der Theologie in Franeker und in Utrecht wegen seiner freieren theologischen Ansichten von Seiten der reformirten Orthodoxie lebhafte Angriffe zu erdulden hatte. Clauberg's philosophische Schriften geben eine klare und wohlgeordnete Darstellung der cartesianischen Lehre, und suchen die Lücken, welche ihr Urheber im System gelassen hatte, in seinem Geist auszufüllen; für seine wissenschaftliche Fortbildung haben sie aber lange nicht die Bedeutung, wie die eines Geulincx und Malebranche, und an Selbständigkeit der Gedanken lassen sie sich mit den letzteren nicht vergleichen. Von den zwei Fragen, an welche die Entwicklung des Cartesianismus sich vorzugsweise geknüpft hat, nach dem Verhältniß der Seele zum Leib und dem Verhältniß Gottes zu der Welt, wird die erste von Clauberg[1]) dahin beantwortet: die Verbindung der Seele mit dem Leibe bestehe in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander; diese Einwirkung beruhe nicht auf ihrem natürlichen Zusammenhang, sondern lediglich auf dem Willen Gottes, und sie betreffe nicht das ganze körperliche und geistige Leben, sondern von jenem nur die willkührlichen Bewegungen, von diesem nur die verworrenen, d. h. die sinnlichen Vorstellungen. Ob und in welchem Sinn aber überhaupt eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele möglich ist, wenn beide ihrer Natur nach so ganz verschieden sind, wie dieß mit Descartes auch Clauberg annimmt, wird nicht untersucht. Mit mehr Recht läßt sich Clauberg wegen seiner theologischen Ansichten als ein Vorgänger von Geulincx und Spinoza betrachten. Es liegt ganz auf dem Wege dieser

1) Corporis et animae in homine conjunctio.

Philoſophen, wenn er auseinanderſetzt: nichts könne ſich durch ſeine eigene Kraft in ſeinem Daſein erhalten, alles beſtehe daher nur, weil und wie lang es von Gott hervorgebracht wird; die göttliche Welterhaltung ſei mithin eine fortdauernde Schöpfung; ebendeßhalb aber ſei Gott als die einzige Subſtanz im ſtrengen Sinn zu betrachten, alles andere dagegen habe nur ein beziehungsweiſes und bedingtes Sein, und ſei Gott gegenüber ebenſo unſelbſtändig, wie unſere Gedanken im Verhältniß zu unſerem Geiſte.[1]) Aber doch iſt Clauberg weit entfernt, in dieſer Richtung gleich entſchieden vorzugehen, und aus ſeinen Sätzen die gleichen Folgerungen zu ziehen, wie jene.

Mit der carteſianiſchen Schule hängt auch der Altorfer Profeſſor Joh. Chriſtoph Sturm (1635—1703) zuſammen, welcher unter den deutſchen Mathematikern und Phyſikern jener Zeit eine hervorragende Stelle einnimmt. Seine philoſophiſchen Anſichten erinnern am meiſten an Malebranche. Er beſtritt nämlich die Vorſtellung, daß die Körper gewiſſe ihnen inwohnende Kräfte beſitzen, weil der Materie, als einer rein paſſiven Subſtanz, keine wirkende Kraft habe mitgetheilt werden können; und er gab deßhalb der Annahme den Vorzug, Gott wirke alles in ihnen fortwährend durch ſeinen urſprünglichen ſchöpferiſchen Willen. Auch bei der Frage über das Verhältniß von Seele und Leib erklärte er ſich für das Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen. Indeſſen hat er dieſen Standpunkt nicht genauer ausgeführt und ſich in ſeiner Darſtellung von Schwanken nicht frei gehalten. Zu einer bedeutenderen Entwicklung hat es der Carteſianismus in Deutſchland nicht gebracht.

Den franzöſiſchen Skeptikern hat man den Prämonſtratenſerabt Hieronymus Hirnhaym in Prag (geſt. 1679) zur Seite geſtellt; doch iſt er ſeinem Charakter und ſeiner Denkart nach mehr noch mit Agrippa von Nettesheim (ſ. o. S. 14)

1) De cognit. Dei et nostri, exercit. 26. 28.

zu vergleichen. Wie dieſer über die Eitelkeit alles Wiſſens ſchrieb, ſo bekämpft Hirnhaym die Wiſſenſchaften, als eine „Peſt des Menſchengeſchlechts“; er zeigt aber ſchon dadurch, wie wenig er der Mann iſt, um auf ihren Fortgang eine nachhaltige Wirkung auszuüben. Wer die allgemeinſten Vernunftwahrheiten mit der Bemerkung widerlegt zu haben meint, daß ſie gewiſſen Beſtimmungen der kirchlichen Dogmatik widerſtreiten; wer die Auktorität der römiſchen Kirche für einen viel unumſtößlicheren Grund unſerer Ueberzeugung hält, als den Satz des Widerſpruchs oder den Satz, daß das Ganze größer iſt, als ſein Theil; wer die methodiſche Naturforſchung geringſchätzt, um ſich dafür Paracelſus und van Helmont in die Arme zu werfen; wer vor der weltlichen Wiſſenſchaft im Namen der Religion warnt, und den Werth der gelehrten Studien nach ihrem Nutzen für die Seelſorge bemißt, der hat ſelbſtverſtändlich auf einen Platz unter den Philoſophen keinen Anſpruch.

Weit beſſere Früchte konnte ſich die deutſche Philoſophie von der wiſſenſchaftlichen Selbſtändigkeit und dem reformatoriſchen Streben des Joachim Jungius verſprechen, dieſes gelehrten Naturforſchers, deſſen in anderem Zuſammenhang auch ſchon S. 24 gedacht wurde.[1]) Aber auch ſein Einfluß war nur ein beſchränkter. Sein perſönliches Wirken fällt faſt ganz in die troſtloſe, für die wiſſenſchaftliche Thätigkeit ſo äußerſt ungünſtige Zeit des dreißigjährigen Krieges; als Schriftſteller hat er während ſeines Lebens verhältnißmäßig wenig gethan, und dieſe Lücke ließ ſich aus ſeinen hinterlaſſenen Papieren um ſo weniger ausfüllen, da der größere Theil derſelben in einer Feuersbrunſt zu Grunde gieng; auch an ſich ſelbſt aber kann man ihn als Philoſophen ſeinen großen Zeitgenoſſen, die er an Gelehrſamkeit allerdings übertraf, einem Baco und Descartes, lange nicht gleichſtellen. Im Geiſt eines Baco, von deſſen Einfluß er wohl auch berührt war, geht

1) Man vgl. über ihn Guhrauer, Joach. Jungius. 1850.

er darauf aus, durch Verbeſſerung des wiſſenſchaftlichen Verfahrens eine neue, von der Ueberlieferung der Ariſtoteliker und von Ariſtoteles ſelbſt unabhängige Philoſophie zu gewinnen. Mit jenem verlangt er, daß wir hiefür auf die Erfahrung zurückgehen, daß wir die Thatſachen genau beobachten und ſie mittelſt der einfachſten Vorausſetzungen zu erklären verſuchen. Nach Baco's Vorgang beſchäftigt auch er ſich faſt ausſchließlich mit der Natur, denn er iſt überzeugt, daß die Verbeſſerung der Philoſophie mit der Phyſik beginnen müſſe, die Unterſuchungen über das Weſen Gottes dagegen und ſelbſt ſolche über das Weſen der Seele ſcheinen ihm die Schranken des menſchlichen Geiſtes zu überſteigen; und in der Naturwiſſenſchaft hat er es zunächſt gleichfalls auf die Erforſchung der materiellen und wirkenden, nicht der Endurſachen, abgeſehen. Aber in allem dieſem hat er im weſentlichen doch nur die Bahn verfolgt, welche Baco ſchon vor ihm eröffnet hatte; und wenn er hiebei manche Einſeitigkeiten des baconiſchen Empirismus vermied, und neben der äußeren Erfahrung auch die Ausſagen des Selbſtbewußtſeins über die Thätigkeit der Sinne und des Verſtandes ausdrücklicher, als ſein Vorgänger, hervorhob, ſo wird dieß durch den Umſtand mehr als aufgewogen, daß er auch die weſentlichen Vorzüge des baconiſchen Empirismus nicht in demſelben Maße, wie jener, beſitzt, daß er die Mängel der bisherigen Philoſophie weit nicht ſo ſcharf und klar erkannt hatte, und nicht mit dieſem principiellen Bewußtſein auf die Begründung einer reinen Erfahrungswiſſenſchaft und des ihr eigenthümlichen induktiven Verfahrens ausgieng. Mit Descartes berührt ſich Jungius theils in der Ueberzeugung von der Bedeutung der Mathematik und der mathematiſchen Methode für die Naturforſchung, theils in der Unterſcheidung der körperlichen und unkörperlichen Subſtanzen und in der Beſtimmung, daß das Weſen der erſteren in der Ausdehnung beſtehe; indeſſen war der Standpunkt beider Männer im ganzen doch ein ſehr verſchiedener, und auch auf dem naturwiſſenſchaftlichen Gebiete, auf dem Jungius' Bedeutung vorzugsweiſe

liegt, ſcheint ihm der carteſianiſche Gedanke einer durchaus einheitlichen, ſtreng mechaniſchen Naturerklärung fremd geblieben zu ſein.

Schließlich iſt hier noch eines Mannes zu erwähnen, welcher zwar nur einen einzelnen Zweig der Philoſophie bearbeitet, aber in dieſem maßgebendes Anſehen erlangt hat, Samuel Pufendorf's, des berühmten Rechtsgelehrten und Publiciſten, welcher 1632 bei Chemnitz geboren, 1661 zu Heidelberg den erſten Lehrſtuhl des Naturrechts beſtieg, 1672 als Profeſſor in Lund ſein Werk über das Natur- und Völkerrecht herausgab, und 1694 als Geheimerath in Berlin geſtorben iſt. Mit einem Philoſophen erſten Rangs haben wir es aber freilich auch hier nicht zu thun. Pufendorf's Bearbeitung des Naturrechts zeichnet ſich nicht allein durch ihre Klarheit und Vollſtändigkeit, ſondern auch durch eine geſunde und freiſinnige Beurtheilung der einſchlagenden Fragen aus, und hat die Anerkennung, welche ihr zutheil wurde, wohl verdient. Neuen Geſichtspunkten dagegen und eigenthümlichen Gedanken begegnet man auch innerhalb des Gebietes, auf das ſie ſich beſchränkt, mehr nur bei einzelnen, verhältnißmäßig untergeordneten Fragen, und den philoſophiſchen Grund für die Rechtswiſſenſchaft tiefer zu legen, war Pufendorf doch nicht geeignet. Seine Stellung iſt in der Hauptſache durch ſein Verhältniß zu Grotius und Hobbes beſtimmt. Dem erſteren ſteht er ſeinem ganzen Standpunkt nach am nächſten; aber doch kann er ſich auch manchen Bemerkungen des andern nicht verſchließen; und ſo ſucht er zwiſchen ihnen theils zu entſcheiden, theils zu vermitteln. Wenn Grotius das Recht für unabhängig, ſelbſt vom göttlichen Willen, erklärt hatte, ſo ſcheint ihm dieß nicht richtig, denn eine ſittliche Verpflichtung könne ſich immer nur auf ein Geſetz, und die ſittliche Verpflichtung überhaupt nur auf ein göttliches Geſetz gründen; dieſes Geſetz findet er aber allerdings der Würde und Beſtimmung des Menſchen ſo entſprechend, wegen der menſchlichen Begierden und Leidenſchaften ſo unentbehrlich, und in unſerer

Natur ſo feſt begründet, daß er trotzdem kein Bedenken trägt, zu behaupten, die moraliſchen Wiſſenſchaften ſeien derſelben Gewißheit fähig, wie die Mathematik, und wenn Gott einmal ſolche Weſen, wie die Menſchen, geſchaffen habe, laſſe es ſich nicht denken, daß er ihnen nicht auch die für ſie unentbehrlichen Geſetze geben ſollte. Pufendorf verlangt daher ſchließlich nicht minder entſchieden, als Grotius, daß das allgemeine Rechtsgeſetz aus der Vernunft als ſolcher, nicht aus einer poſitiven, blos einem Theile der Menſchen gegebenen Offenbarung geſchöpft, und aus der menſchlichen Natur, als ſeiner nächſten Quelle, abgeleitet werde. Ebenſo ſtimmt er mit ſeinem Vorgänger in der Ueberzeugung überein, daß es die geſellige Natur des Menſchen ſei, auf die es ſich gründet; aber in der näheren Ausführung dieſes Gedankens[1]) beruft er ſich nicht auf den allen Menſchen angeborenen Geſelligkeitstrieb und die daraus hervorgehende allgemeine Uebereinſtimmung, ſondern auf das Geſelligkeitsbedürfniß, indem er theils an die Hülfloſigkeit des vereinzelten, auf ſich ſelbſt beſchränkten Menſchen, theils an die menſchliche Leidenſchaftlichkeit und Schlechtigkeit erinnert, welche den bloßen Naturzuſtand zwar nicht, wie Hobbes gewollt hatte, zu einem allgemeinen Kriegszuſtand, aber doch zu einem Zuſtand größter Rechtsunſicherheit mache; ſo daß demnach die letzte Quelle des Rechts in dem Selbſterhaltungstrieb liegt, welcher unter den eigenthümlichen Bedingungen der menſchlichen Natur das geſellige Leben und das ihm entſprechende Verhalten fordert. Aehnlich ſoll (a. a. O. VII, 1) auch das Staatsleben auf ſeiner Unentbehrlichkeit für den Menſchen beruhen: der Hauptgrund für die Bildung von Staaten iſt das Bedürfniß des Rechtsſchutzes, die Sicherung des Friedens; der Staat entſteht, wenn ſich eine größere Anzahl von Menſchen für dieſen Zweck durch Verträge unter einer gemeinſamen Regierung vereinigt. Der Staat läßt ſich daher nur mittelbar auf göttliche Stiftung zurückführen;

1) De jure nat. et gent. II, 3, 15. 7 ff. u. ö.

und noch weniger darf der einzelne Regent, der immer erst nach der Gründung des Staats durch einen zweiten, von dem ursprünglichen Staatsvertrag verschiedenen Vertrag eingesetzt worden sein kann, seine Regierungsgewalt unmittelbar von Gott herleiten. Pufendorf nimmt deßhalb auch keinen Anstand, eine vertragsmäßige Beschränkung der fürstlichen Gewalt zuzulassen, und selbst den gewaltsamen Widerstand gegen das Staatsoberhaupt will er, wenn auch zögernd, für gewisse äußerste Fälle gestatten. Noch stärker unterscheidet er sich von Hobbes durch die Forderung der Religionsfreiheit, zu deren tapfersten Vertheidigern in jener Zeit er gehört hat; außer dem Glauben an einen Gott und eine Vorsehung soll der Staat, seiner Meinung nach, von seinen Bürgern nichts verlangen, sondern jedem sein Bekenntniß und seine Gottesverehrung freistellen. Auf dieser Seite liegt auch ganz besonders Pufendorf's große Bedeutung. Unter den Philosophen nimmt er keine hervorragende Stelle ein; aber daß er das Recht statt der positiven Offenbarung rein auf die Vernunft gründen und die Rechte der Einzelnen durch keine dogmatischen Rücksichten beschränkt wissen wollte, und daß er diese Grundsätze allen Angriffen gegenüber muthig und siegreich verfochten hat, ist ein Verdienst, welches nicht allein dem Rechtsleben, sondern auch der Philosophie zugutekommen mußte.

Blicken wir nun auf die ganze Reihe der Männer zurück, mit welchen die vorstehende Uebersicht uns bekannt gemacht hat, so werden wir uns allerdings überzeugen, daß es Deutschland auch schon vor Leibniz an philosophischen Bestrebungen nicht gefehlt hat; zugleich aber auch, daß es gerade in der Zeit, in welche die eigentliche Wiedergeburt der europäischen Philosophie fällt, an philosophischen Lehrern und an Systemen von durchgreifender Bedeutung auffallend arm war. Das eigenthümlichste und geistvollste, was es in dieser Zeit auf spekulativem Gebiete hervorgebracht hat, ist die Theosophie eines J. Böhme und Paracelsus; aber diese unmethodische und verworrene Spekulation konnte ein regelrechtes Philosophiren nicht ersetzen, und auf die wissenschaftlichen Zu-

ſtände nur vereinzelt und mittelbar einwirken; wo man ſich andererſeits ſchulmäßig und methodiſch mit den philoſophiſchen Fragen beſchäftigte, da blieb man theils bei jenem eklektiſchen Ariſtoteliſmus Melanchthon's und ſeiner Nachfolger ſtehen, theils kam man nicht über die Aneignung eines fremden Syſtems, und auch im günſtigſten Falle nicht über unvollkommene Reformverſuche oder ſolche Bearbeitungen einzelner philoſophiſcher Wiſſenſchaften hinaus, durch welche für das Ganze derſelben kein neuer Standpunkt gewonnen werden konnte. Eine ſelbſtändige deutſche Philoſophie hat erſt Leibniz begründet.

Die geſchichtliche Entwicklung derſelben verläuft in zwei Abſchnitten, von welchen der zweite mit Kant's epochemachenden Unterſuchungen über das menſchliche Erkenntnißvermögen beginnt und ſich bis in die Gegenwart fortſetzt. In jedem dieſer Abſchnitte werden uns trotz der Mannigfaltigkeit und dem Wechſel der Syſteme, durch welche ſich der zweite derſelben von dem erſten unterſcheidet, doch gewiſſe durchgreifende Eigenthümlichkeiten begegnen, welche in den beiderſeitigen Anfängen begründet ſind, zugleich aber auch mit dem ganzen Charakter des deutſchen Geiſteslebens während der zwei Jahrhunderte, die ſie umfaſſen, in engem Zuſammenhang ſtehen. Innerhalb des erſten zieht zuerſt Leibniz, dann Wolff, und als drittes die Aufklärungsphiloſophie nach Wolff unſere Aufmerkſamkeit auf ſich; an dieſe drei hervortretendſten Erſcheinungen, welche in ihrer Aufeinanderfolge ein volles Jahrhundert ausfüllen, ſchließt ſich auch alles weitere an, was aus der Geſchichte der deutſchen Philoſophie in dieſem Zeitraum zu berichten iſt.

Erſter Abſchnitt.

Von Leibniz bis auf Kant.

I. Leibniz.

1. Sein Leben, ſeine Perſönlichkeit und ſeine Schriften.

Gottfried Wilhelm Leibniz war der Sohn eines leipziger Profeſſors, welchem er den 21. Juni (a. St.) 1646 geboren wurde. Der väterlichen Leitung ſchon im ſechsten Jahre beraubt, ſuchte der frühreife Knabe ſich ſelbſt ſeinen Weg, indem er dem Schulunterricht voraus eilend in der Bibliothek ſeines Vaters mit unerſättlicher Wißbegier ſchwelgte. Als er im Herbſt 1661 die Univerſität ſeiner Vaterſtadt bezog, hatte ſich der fünfzehnjährige Jüngling nicht allein mit den römiſchen und griechiſchen Schriftſtellern, auch den Philoſophen, ſchon in weitem Umfang bekannt gemacht, ſondern er hatte auch viele Scholaſtiker und proteſtantiſche Theologen geleſen, und bereits trug er ſich mit logiſchen und methodologiſchen Erfindungen, die er theilweiſe auch ſpäter noch weiter verfolgt hat. Während ſeiner Univerſitätsjahre ſtudirte er zunächſt Philoſophie, und er fand hier an ſeinem Lehrer Jakob Thomaſius (ſ. o. S. 41. 43) einen Mann, welcher ihn nicht blos mit dem damaligen Ariſtoteliſmus, ſondern auch mit den Lehren der alten Philoſophen gründlich bekanntzumachen geeignet war. Zugleich lernte er aber auch, bald nach dem Beginn ſeiner akademiſchen Studien, die Schriften der Neueren, eines Baco und Gaſſendi, eines Cardanus und Campanella, eines Kepler und Galilei, etwas

ſpäter die des Carteſius kennen; und er wurde durch ſie, wie er ſelbſt ſagt[1]), von der Scholaſtik für immer befreit und in eine ganz neue Welt verſetzt. Die mathematiſchen Wiſſenſchaften, in welche ſie ihn einführten, wurden von ihm alsbald mit der entſchiedenſten Neigung ergriffen; um darin weiter zu kommen, als ihm dieß in Leipzig möglich war, gieng er für ein Halbjahr nach Jena zu Erhard Weigel, einem Gelehrten, der außer den mathematiſchen Fächern auch die Philoſophie und das Naturrecht im Sinne der neueren, antiſcholaſtiſchen Wiſſenſchaft behandelte. Als Berufsfach ergriff Leibniz die Rechtswiſſenſchaft; als ihn die leipziger Juriſtenfacultät nach Vollendung ſeiner Studien zum Doctor der Rechte noch zu jung fand, wandte er ſich nach Altorf, wo man ihm nach einer glänzenden Diſputation nicht allein den Doctorhut verlieh, ſondern ihn auch durch die Ausſicht auf eine Profeſſur zu halten ſuchte. Durch den früheren kurmainziſchen Miniſter Joh. Chriſtian v. Boineburg, welcher auch nach dem Austritt aus ſeinem Amte einer der einflußreichſten deutſchen Staatsmänner geblieben war, wurde Leibniz in die Dienſte des Kurfürſten von Mainz, Johann Philipp v. Schönborn, gezogen. Die fünf Jahre von 1667 bis 1672 verbrachte er in der Nähe dieſes gebildeten, wohlwollenden und verſtändigen Fürſten, theils mit publiciſtiſchen theils mit juriſtiſchen Arbeiten beſchäftigt. Im Frühjahr 1672 führte ihn ein eigenthümliches diplomatiſches Geſchäft nach Paris: jener merkwürdige, ſeit Napoleon's ägyptiſchem Feldzug ſo viel beſprochene Plan, welchen Leibniz und Boineburg entworfen hatten, Ludwig XIV zu einem Unternehmen gegen Aegypten zu bewegen, durch welches ſeine Eroberungsluſt von Deutſchland und Holland abgelenkt, und auf Koſten der Türkei eine Annäherung Frankreichs an Oeſtreich herbeigeführt werden ſollte. Der Verſuch mißlang, wie ſich dieß nicht anders erwarten ließ; auch eine weitere diplomatiſche Miſſion, zu der

1) Opp. Philos. ed. Erdmann S. 92. Ebd. S. 124, 2.

Leibniz in Paris und London mit verwendet wurde, hatte keinen Erfolg; ebenſo löſte ſich nach Boineburgs Tod (Dezember 1672) das Verhältniß zu ſeinem Sohne, deſſen Leitung er übernommen hatte, ſchon 1673 wieder auf; aber für die wiſſenſchaftliche und weltmänniſche Ausbildung, die perſönlichen Verbindungen und den Lebensgang des Philoſophen war der Aufenthalt in der Weltſtadt an der Seine, der ſich auf volle vier Jahre ausdehnte, von der höchſten Wichtigkeit. Ihm hatte er namentlich auch ſeine Kenntniſſe in der höheren Mathematik zu verdanken, in welcher Huygens ſein Lehrer wurde.

Im Jahr 1676 trat Leibniz in die Dienſte des Herzogs Johann Friedrich von Braunſchweig-Lüneburg, indem er die Stelle eines Raths und Bibliothekars zu Hannover annahm; und er betrat hiemit den Boden, auf dem ſich ſein Leben von nun an ſeinem äußeren Verlaufe nach bewegen ſollte. Vierzig Jahre lang diente er dem Fürſtenhauſe, welches unter Johann Friedrich's Bruder, Ernſt Auguſt (1679—1698), zur Kurwürde (1692), unter ſeinem Sohne Georg Ludwig (als König: Georg I), auf den engliſchen Thron emporſtieg; und wenn er auch in ſeinen ſpäteren Jahren daran dachte, Hannover mit Berlin, Wien oder Paris zu vertauſchen, traten doch die Umſtände dieſen Planen jedesmal wieder in den Weg. Seine Thätigkeit und ſein Einfluß giengen bald weit über den Geſchäftskreis hinaus, der ihm anfänglich übertragen war; über alle möglichen Angelegenheiten des Hofes und des Landes, über theologiſche Fragen wie über ſolche der hohen Politik und der reichsfürſtlichen Etikette, über die Vereinigung der Kirchen, über das Schulweſen, über Bergbau und Münzweſen wurde ſein Rath eingeholt, wurden Gutachten, Staatsſchriften und Entwürfe von ihm verlangt; er war Mitglied der Kanzlei für Juſtizſachen; er wurde zu diplomatiſchen und kirchenpolitiſchen Verhandlungen verwendet; er wurde mit einer Geſchichte des Hauſes Braunſchweig beauftragt, und hatte zu dieſem Zweck Forſchungen in Archiven

und Bibliotheken anzuſtellen, welche ihn (1687—1690) nach Wien, Florenz und Rom führten und zu wichtigen perſönlichen und wiſſenſchaftlichen Verbindungen Anlaß gaben. Herzog Johann Friedrich und Kurfürſt Ernſt Auguſt ſchenkten ihm ihr volles Vertrauen; noch näher ſtand er der Frau des letzteren, der Kurfürſtin Sophie, und ihrer Tochter, der Königin Sophie Charlotte von Preußen; ſein Verhältniß zu der letzteren war ein ſo ſchönes, wie es ſich nur zwiſchen einem Lehrer von dieſer ſeltenen Größe und einer ſo geiſtvollen und empfänglichen Schülerin bilden konnte. So fehlte es ihm denn auch nicht an äußeren Auszeichnungen: er wurde hannover'ſcher Hofrath, hannover'ſcher, brandenburgiſcher, ruſſiſcher geheimer Juſtizrath, kaiſerlicher Reichshofrath; Leopold I erhob ihn in den Adelsſtand, Peter d. Gr. ſuchte ſeinen Rath und verlieh ihm eine Penſion, und als unter ſeiner Mitwirkung die Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin geſtiftet worden war, wurde er zu ihrem lebenslänglichen Präſidenten ernannt.

Seine wiſſenſchaftliche Thätigkeit hatte allerdings unter den Anſprüchen und Geſchäften, die eine ſolche Stellung mit ſich brachte, vielfach zu leiden; nur um ſo bewunderungswürdiger iſt aber das, was er trotzdem geleiſtet hat; und will man auch berückſichtigen, daß ihn kein Familienleben und keine akademiſche Lehrthätigkeit von der gelehrten Arbeit abzog, ſo konnte doch nur einem Fleiß und einer geiſtigen Raſtloſigkeit, wie er ſie beſaß, ſo außerordentliches gelingen. Leibniz iſt nicht blos einer von den erſten Philoſophen, ſondern auch einer von den größten Gelehrten aller Zeiten. Im klaſſiſchen Alterthum und im Mittelalter, in den Schriften der Theologen, der Philoſophen und der Juriſten iſt er gleichſehr zu Hauſe; die naturwiſſenſchaftlichen, geographiſchen und ethnologiſchen Entdeckungen ſeiner Zeit verfolgt er mit dem lebhafteſten Intereſſe; als Mathematiker ſteht er den erſten Größen jenes Jahrhunderts, das an vorzüglichen Mathematikern ſo reich war, ebenbürtig zur Seite, und theilt mit

Newton den Ruhm eines Erfinders der Differentialrechnung; seine geschichtlichen Forschungen nehmen durch gelehrte Gründlichkeit, kritische Umsicht und scharfsinnige Combinationen eine hervorragende Stelle ein; er hat ausgezeichnete juristische, staatsrechtliche und politische Abhandlungen verfaßt, hat der Theologie neue Wege gewiesen, hat die Mechanik, die Optik, die Mineralogie, die Sprachwissenschaft mit werthvollen Arbeiten bereichert. Zugleich aber hat er dieses ausgebreitete Wissen mit vollkommener Selbständigkeit zu beherrschen, es von Einem Mittelpunkt aus mit philosophischen Gedanken zu durchdringen, seine reiche und vielseitige Weltkenntniß zu einem wohldurchdachten und folgerichtig ausgeführten System zusammenzufassen gewußt; und gerade in dieser Verbindung der umfassendsten Gelehrsamkeit mit einer seltenen Kraft und Klarheit des philosophischen Denkens steht er so groß da, daß ihm die Geschichte in dieser Beziehung seit Aristoteles kaum einen zweiten zur Seite zu setzen hat. Vieles allerdings hat er, unerschöpflich in wissenschaftlichen Entwürfen und Erfindungen, unausgeführt oder halb vollendet gelassen; manche seiner wichtigsten Gedanken hat er nur in kurzem Umriß oder nur beiläufig, im Zusammenhang anderweitiger Untersuchungen, entwickelt, sein ganzes System nicht zum äußeren Abschluß und in schulmäßige Lehrform gebracht. Der Wirkung seiner Arbeiten trat ferner, gerade für seine eigene und die nächstfolgende Zeit, der Umstand in den Weg, daß dieselben großentheils in Zeitschriften zerstreut oder nur handschriftlich vorhanden waren; erst längere Zeit nach seinem Tode sind sie gesammelt worden, und eine vollständige und genaue Ausgabe derselben ist erst jetzt im Erscheinen begriffen.[1]) Doch haben nicht allein wir die genügenden

1) Die erste Sammlung der philosophischen Schriften, von Raspe, erschien 1765, die erste Gesammtausgabe der leibnizischen Werke, von dem Genfer Dutens, 1768, eine vollständigere Ausgabe der lateinisch und französisch geschriebenen philosophischen Werke, von Erdmann, 1840, die deutschen Schriften, von Guhrauer, 1838—1840. Neuere, noch

Mittel, um die Anſichten des Philoſophen, ſo weit er ſelbſt ſie entwickelt hat, vollſtändig kennen zu lernen, ſondern er hat dieſelben auch ſchon ſeinen Zeitgenoſſen in den letzten Jahrzehenden ſeines Lebens mit hinreichender Klarheit vorgelegt.

Leibniz ſtarb den 14. November 1716, nachdem er ſchon länger an der Gicht gelitten hatte. Er war ein edler und liebenswürdiger Charakter, von biederem, offenem Weſen, wohlwollend und menſchenfreundlich, feingebildet und geiſtreich im Umgang, ein Muſter philoſophiſcher Heiterkeit und Milde, voll Gefühl für das Wohl und die Vorzüge ſeines Volkes und voll Entrüſtung über die unwürdige Rolle, zu der es in jener Zeit herabgedrückt war. Von warmer und aufrichtiger Frömmigkeit war er doch ein ſchlechter Kirchenbeſucher; und während er die kirchliche Lehre mit der Vernunft zu verſöhnen und vor ihr zu rechtfertigen ſich bemühte, ſtand er den confeſſionellen und theologiſchen Gegenſätzen mit einer Geiſtesfreiheit und Weitherzigkeit gegenüber, welche die unduldſame Rechtgläubigkeit ſeiner Zeit ihm nicht verzeihen konnte. Als er beerdigt wurde, folgte kein Geiſtlicher ſeinem Sarge, wie er denn ſeinerſeits auch vor ſeinem Tode keinen geiſtlichen Beiſtand verlangt hatte. Auch der Hof hatte ſich ſeit dem Tode der Kurfürſtin Sophie und Georg's I Abreiſe nach England (1714) von ihm zurückgezogen, und weder die Stadt, deren Zierde, noch die Akademie, deren Stifter und Vorſtand er geweſen war, gab dem Gefühl einen Ausdruck, daß Deutſchland in ihm ſeine erſte wiſſenſchaftliche Größe verloren habe. Es bedurfte erſt längerer Zeit, bis man dieſen Geiſt ganz zu verſtehen und ſeine Bedeutung aus den Fortſchritten zu erkennen vermochte, welche durch ihn

---

unvollendete Geſammtausgaben ſind die von Pertz (1843 ff.), Foucher de Careil (1859 ff.) und Onno Klopp (1864 ff.). Die letztere, im Auftrag des Königs von Hannover unternommen, verſpricht die vollſtändigſte und beſte zu werden. Ich citire im folgenden in der Regel die Erdmann'ſchen Opera Philosophica mit der Bezeichnung O. P.

nicht allein in dem wiſſenſchaftlichen Leben, ſondern in der geſammten Bildung und Denkweiſe unſeres Volkes herbeigeführt wurden.

2. Leibniz als Philoſoph; ſein wiſſenſchaftlicher Standpunkt; ſein Verhältniß zu ſeinen Vorgängern.

Wie Leibniz überhaupt für ſeine Geiſtesbildung ſeinem eigenen Fleiß und Nachdenken ungleich mehr zu verdanken hatte, als fremder Unterweiſung, ſo zeigt er auch in ſeiner philoſophiſchen Entwicklung von Anfang an eine große Selbſtändigkeit, er iſt, wie er ſelbſt einmal bemerkt (O. P. 162), faſt Autodidakt. Dieß ſchließt nun allerdings die vielſeitigſte Benützung ſeiner Vorgänger bei ihm ſo wenig aus, daß vielmehr kein anderer von den neueren Philoſophen das Bedürfniß, von anderen zu lernen, lebhafter empfunden und ſich unverdroſſener bemüht hat, was irgendwo von wiſſenſchaftlicher Wahrheit vorhanden war, ſich anzueignen und ihm ſeinen Ort in ſeinem eigenen Syſtem anzuweiſen. Er war eine von Hauſe aus univerſaliſtiſch und conciliatoriſch angelegte Natur; an fremden Anſichten fiel ihm die Uebereinſtimmung mit ſeinen eigenen früher und ſtärker in's Auge, als ihre Abweichung von denſelben; er billigte, wie er ſelbſt ſagt, faſt alles, was er las, er fand, daß die meiſten Syſteme in dem Recht haben, was ſie behaupten, Unrecht nur in dem, was ſie läugnen (O. P. 702), und er ließ ſich durch dieſe Anſicht nicht ſelten zu dem Verſuche verleiten, auch zwiſchen unvereinbaren Standpunkten Frieden zu ſtiften. Aber die Unabhängigkeit ſeines eigenen Urtheils hat er darum doch nie verläugnet. Was er bei anderen fand, ſuchte er immer ſofort zu vervollkommnen; er verfolgte es in ſeine letzten Gründe, und gewann dadurch die Mittel, neue Folgerungen zu ziehen, neue Entdeckungen und Erfindungen zu machen. So auch in der Philoſophie. Er begreift die Aufgabe der Philoſophie ſo, wie ſie ihm durch die bisherige Entwicklung derſelben geſtellt iſt, er will für ihre Löſung kein Hülfsmittel

verſchmähen, das ihm dieſe Entwicklung an die Hand giebt; aber er findet ſich doch durch keines von den vorhandenen Syſtemen wirklich befriedigt, er ſucht einen neuen Weg auf, und was er von anderen aufnimmt, das muß er erſt in ſeine eigenthümliche Gedankenform umſchmelzen, ehe er davon Gebrauch machen kann. Sein Syſtem iſt aus keinem der früheren in der Art herausgewachſen, wie z. B. das fichte'ſche aus dem kantiſchen, oder der Spinoziſmus aus dem Carteſianiſmus; er hat auch nie einer Schule angehört, aus der er ſich, um ſeinen eigenen Standpunkt zu finden, in ähnlicher Weiſe hätte herausarbeiten müſſen, wie Kant aus der ſeinigen; er will aber auch andererſeits nicht mit der ganzen philoſophiſchen Ueberlieferung brechen und ganz von vorne anfangen, ſondern er tritt ſchon in ſeinen Lehrjahren an ſeine Vorgänger mit dem Entſchluſſe heran, ſie alle für ſich zu benützen, aber ſich von keinem abhängig zu machen. Es iſt dieß genau das Verhalten, welches ſeiner geſchichtlichen Stellung entſprach. Er hat den Boden für die moderne Philoſophie, den Standpunkt der vorausſetzungsloſen Forſchung, nicht erſt im Kampfe mit der Scholaſtik zu erobern, wie Baco und Descartes, und deßhalb kann er die Früheren, und ſelbſt die mittelalterlichen Philoſophen, unbefangener würdigen, als jene. Er hat aber auch nicht blos auf gegebener Grundlage weiter zu führen, was andere begonnen haben, ſondern es iſt ihm die Aufgabe zugefallen, eine deutſche Philoſophie, als ſelbſtändigen Zweig der neueren Wiſſenſchaft, erſt zu begründen, und es iſt in ihm die Eigenthümlichkeit des deutſchen Geiſtes und das Gefühl deſſen, was der damaligen deutſchen Wiſſenſchaft noththat, zu lebendig, als daß er ſich einfach an eine von den gleichzeitigen Schulen, ſei es die engliſche oder die franzöſiſche, anzuſchließen vermocht hätte. Er verhält ſich zu ihnen nicht als Gegner, denn er will das gleiche, was ſie wollen: eine natürliche Erklärung der Erſcheinungen, eine rationale Betrachtung der Dinge; aber er wird auch nicht ihr Schüler, denn er findet jene Erklärung, ſo wie ſie dieſelbe gegeben haben,

unzureichend und der Ergänzung durch andere, von ihnen vernachläßigte Elemente bedürftig.

In dem allgemeinen seines Standpunkts, in seiner Ansicht über die Ziele und Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens, ist Leibniz mit den Begründern der neueren Philosophie vollkommen einverstanden. Wenn ein Baco von der Wissenschaft dreierlei verlangt, und an der scholastischen Wissenschaft dreierlei vermißt hatte: Kenntniß der Thatsachen, Klarheit der Begriffe, praktische Fruchtbarkeit, so sind es die gleichen Gesichtspunkte, nach denen auch Leibniz den Werth jeder wissenschaftlichen Leistung beurtheilt. Die Wissenschaft soll uns mit den Thatsachen bekannt machen, sie soll alles, was von den Menschen beobachtet werden kann, in sich versammeln, und damit sie dieß könne, wünscht Leibniz, ganz in Baco's Sinn, daß zunächst eine vollständige Zusammenstellung aller bis jetzt gemachten Beobachtungen und Entdeckungen, ein „allgemeines Inventar aller Kenntnisse", der naturwissenschaftlichen wie der historischen, zu Stande gebracht werde (O. P. 172 ff.); demselben Zweck sollten die Bibliotheken und wissenschaftlichen Sammlungen dienen, um deren Anlegung, die Akademieen und gelehrten Gesellschaften, um deren Stiftung sich Leibniz sein Leben lang so eifrig und erfolgreich bemüht hat. Die Wissenschaft soll aber nicht blos Kenntnisse *sammeln*, sondern auch unseren Verstand *aufklären*, sie soll uns über alles wissenswürdige deutliche Begriffe und unumstößliche, durch Beweise gesicherte Ueberzeugungen verschaffen. Sie soll endlich ebendadurch theils die Tugend und Frömmigkeit fördern, theils auch unsere Macht über die Natur und über unsern eigenen Körper vermehren; denn wie alle wissenschaftlichen Bestrebungen die Glückseligkeit des Menschen zum Zweck haben, so dient andererseits, wie Leibniz sagt, nichts mehr zur Glückseligkeit, als die Erleuchtung des Verstandes und die Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken.[1]) In Leib-

1) Von d. Glückseligkeit O. P. 672; ebd. 87. 90. 110. Opp. ed. Dut. II, b, 34.

niz ſelbſt war dieſes Intereſſe für die praktiſche Anwendung der wiſſenſchaftlichen Entdeckungen außerordentlich lebendig; er ſuchte ſein mathematiſches Wiſſen zu allen möglichen mechaniſchen Erfindungen, ſeine volkswirthſchaftlichen Gedanken zur Verbeſſerung des Münzweſens, ſeine politiſche Einſicht zur Abwehr der franzöſiſchen Eroberungsluſt, ſeine Rechtsphiloſophie zur Reform des Rechtsſtudiums und der Geſetze, ſeine Theologie zur Vereinigung der chriſtlichen Confeſſionen zu verwerthen; und auch in die Statuten der Berliner Akademie wurde durch ihn die Beſtimmung aufgenommen, daß dieſe Societät auf den Nutzen der Wiſſenſchaft für das gemeine Weſen und die bürgerliche Wohlfahrt ihr beſonderes Augenmerk richten ſolle. „Klarheit in den Worten, Brauchbarkeit in den Sachen" iſt ſein Wahlſpruch (O. P. 91). Selbſt ſeine methodologiſchen Unterſuchungen über den philoſophiſchen Kalkul kündigt er als ein Mittel zur Beförderung der allgemeinen Glückſeligkeit an. Das freilich entſprach nicht ſeiner Meinung, wenn ſpätere Ausläufer ſeiner Schule den Werth des Erkennens, welches ihm an und für ſich ſelbſt die höchſte Befriedigung gewährte, nur nach ſeiner anderweitigen Nutzbarkeit bemeſſen wollten; und ebenſowenig können ſich diejenigen auf ihn berufen, welche die Wiſſenſchaft praktiſch zu behandeln meinen, wenn ſie nur nach ihren Ergebniſſen fragen, um die Art dagegen, wie dieſe Ergebniſſe gewonnen werden, ſich nichts bekümmern. Für praktiſch hält er nur ſolche Ueberzeugungen, deren Wahrheit wir einſehen, und dieſe Einſicht kann, wie er glaubt, nur durch die volle Strenge des wiſſenſchaftlichen Verfahrens erlangt werden.

Leibniz war ſchon als Knabe von dem Studium der Logik, welches ſonſt für junge Leute ſo wenig Reiz zu haben pflegt, auf's lebhafteſte angezogen worden, weil er in ihm das Mittel zur Ordnung und Verknüpfung der Gedanken erkannte (O. P. 420); und auch in der Folge hat er den Werth der logiſchen Form gegen ihre Verächter fortwährend mit aller Entſchiedenheit in Schutz genommen, und ſich ſeinerſeits um die Verbeſſerung der

formalen Logik bemüht. Als er ſodann mit den mathematiſchen Fächern näher bekannt wurde, drang ſich ihm ſofort der Gedanke auf, das Verfahren, durch welches in ihnen ſo großes erreicht worden war, müßte ſich mit dem gleichen Erfolge auch auf die ethiſchen Fächer, die Rechtswiſſenſchaft und die Theologie anwenden laſſen. Das weſentliche dieſes Verfahrens fand er aber in der ſtreng logiſchen Demonſtration, darin, daß mit genauen Begriffsbeſtimmungen begonnen, und von hier aus durch regelrechte Schlüſſe fortgeſchritten werde, daß man für alles, ſelbſt für die vermeintlichen Axiome, bündige Beweiſe und einen möglichſt genauen Ausdruck ſuche. Gerade die metaphyſiſchen und moraliſchen Wiſſenſchaften bedürfen, wie er glaubt, dieſer Strenge ſogar noch mehr, als die mathematiſchen, weil Irrthümer in den letzteren ſchneller an den Tag kommen; daß ſie auch in ihnen möglich iſt, ſcheint unſerem Philoſophen das Beiſpiel der altrömiſchen Juriſten zu beweiſen.[1]) Er ſelbſt hat in jüngeren Jahren die Form der mathematiſchen Demonſtration ſogar in publiciſtiſchen Arbeiten nicht ſelten ſo angewendet, daß man mehr an die Pedanterie Chriſtian Wolffs, als an die geſchmackvolle Leichtigkeit ſpäterer leibniziſcher Darſtellungen erinnert wird. So nennt er z. B. ſeine Denkſchrift über den Feldzug nach Aegypten auf dem Titel ein „Specimen demonstrationis politicae“, und in einer Flugſchrift vom Jahr 1669, gleichfalls einem „Specimen demonstrationum politicarum“, beweiſt er nach euklidiſcher Methode in ſechzig Propoſitionen und Demonſtrationen, daß man den Pfalzgrafen von Neuburg zum König von Polen wählen ſollte. Alle Wiſſenſchaften in dieſer Weiſe zu behandeln, eine allgemeine „demonſtrative Encyklopädie“ herzuſtellen, „die Philoſophie demonſtrativ zu machen,“ iſt die Idee, welche ihm vorſchwebt. Es ſind dieß dieſelben Anforderungen, welche ſchon Descartes an das wiſſen-

1) O. P. 82 f. 109 f. 122. 163. 168 f. 338. 342 f. 359 ff. 381. 487 27. 743. 745.

ſchaftliche Verfahren geſtellt, und an deren Verwirklichung Spinoza mit aller Anſtrengung gearbeitet hatte, wenn auch Leibniz urtheilt, nicht blos jener, ſondern auch dieſer, ſei hinter der Aufgabe vielfach zurückgeblieben.

Soll ſie befriedigender gelöſt werden, ſo muß, wie er glaubt, das demonſtrative Verfahren ſelbſt eine bedeutende Vervollkommnung erfahren: es muß nach Analogie der höheren mathematiſchen Methoden, welche eben damals theils von Leibniz ſelbſt theils von ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen erfunden worden waren, zu einem allgemeinen „philoſophiſchen Kalkul" erweitert werden; man muß die elementaren Begriffe, aus denen alle andern gebildet ſind, ausmitteln, die möglichen Combinationen dieſer Begriffe beſtimmen, und ſich dadurch in den Stand ſetzen, lediglich durch Rechnung nicht allein die Wahrheit jedes Satzes zu prüfen, ſondern auch neue Sätze zu finden. Und wäre ſo ein allgemeingültiges, mit mathematiſcher Sicherheit abgeleitetes Begriffsſyſtem aufgeſtellt, ſo müßte ſich, wie unſer Philoſoph glaubt, auch eine wiſſenſchaftliche Univerſalſprache finden laſſen: wie es für die mathematiſchen Größen und ihre Verhältniſſe gewiſſe allgemein anerkannte und von der Verſchiedenheit der Wortſprachen unabhängige Zeichen giebt, ſo müßte man auch für die Grundbegriffe und die verſchiedenen Arten der Begriffsverknüpfung Zeichen erfinden können, durch die es möglich wäre, ſich ohne Vermittlung der Lautſprache zu verſtändigen. Dieſer Plan einer „Combinationskunſt" und einer darauf gebauten „allgemeinen Zeichenſprache" hat Leibniz vom beginnenden Jünglingsalter an bis an das Ende ſeines Lebens ernſtlich beſchäftigt.[1]) Aber ſo oft er auch darauf zurückkam, ſo hat er es doch nie weiter gebracht, als zu allgemeinen Entwürfen, durch welche ſeine Gedanken ihrer Ausführung nicht näher gerückt wurden; und wenn man näher zuſieht, ſo zeigt ſich,

1) Man vgl. darüber O. P. 6 ff. 82—91. 162 ff. 355 f. 701. Trendelenburg, Hiſtor. Beitr. III, 1 ff.

daß er ſeine Aufgabe zwar viel gründlicher und wiſſenſchaftlicher angegriffen hat, als alle die, welche ſich vor ihm mit der Erfindung einer Univerſalſprache oder mit der von Raymund Lullus im 14. Jahrhundert vorgeſchlagenen Combinationsmethode, der ſog. „lulliſchen Kunſt", beſchäftigten, daß aber auch er die Schwierigkeiten überſah, die ihre Löſung unmöglich machen. Für's erſte nämlich iſt die mathematiſche Berechnung und Bezeichnung nur da anwendbar, wo es ſich um genau beſtimmbare Größen und Größenverhältniſſe, um meßbare Mengen, Räume, Zeiten, Bewegungen und Kräfte handelt; ſie iſt aus dieſem Grunde im weſentlichen auf das Gebiet der mechaniſchen Naturerklärung beſchränkt; die logiſchen Verhältniſſe dagegen, die metaphyſiſchen und ethiſchen Begriffe, die geiſtigen Thätigkeiten, die qualitativen Eigenſchaften und Unterſchiede der Dinge laſſen ſich theils gar nicht, theils nur in gewiſſen untergeordneten Beziehungen auf mathematiſche Maßbeſtimmungen zurückführen. Zweitens aber würde, wenn dem auch nicht ſo wäre, die Rechnung allein, und das deduktive Verfahren überhaupt, zum Erweis der Wahrheit nicht ausreichen, ſo lange die Elemente, mit denen gerechnet, die Begriffe und Sätze, aus denen gefolgert wird, nicht ſichergeſtellt ſind; der philoſophiſche Kalkul würde daher zu ſeiner Ergänzung jedenfalls noch eines weiteren Verfahrens bedürfen, durch welches die Vorausſetzungen desſelben erſt gefunden und bewieſen werden müßten. Erwägen wir endlich, wie unvollkommen die letzten Gründe und Beſtandtheile der Dinge uns bekannt ſind, und wie unendlich weit und verwickelt der Weg von jenen erſten Elementen und Urſachen zu der konkreten Wirklichkeit iſt, ſo liegt wohl am Tage, daß eine ſo umfaſſende ſtreng mathematiſche Ableitung aller wiſſenſchaftlichen Sätze, wie ſie Leibniz vorſchwebte, und ebendamit auch die ihr entſprechende Begriffsſprache, wohl für immer ein unerreichbares Ideal bleiben wird. Aber es iſt das Ideal, oder wenn man lieber will, der Traum eines Geiſtes, welcher von der Aufgabe der Wiſſenſchaft und der Kraft des Denkens den höchſten

Begriff hat, und wenn es in dieſem Umfang allerdings unausführbar erſcheint, ſo hat doch das Verfahren, welches Leibniz verlangt, auf allen den Gebieten, wo die Bedingungen für ſeine Anwendung gegeben waren, den beſten Erfolg gehabt.

Zunächſt allerdings war die wiſſenſchaftliche Ausbildung und Verwerthung unſerer Mutterſprache ein dringenderes Bedürfniß und eine fruchtbarere Aufgabe, als die Erfindung einer Univerſalſprache, und es gereicht Leibniz zur Ehre, daß er auch dieſe Aufgabe alles Ernſtes in's Auge gefaßt hat. Er ſelbſt hat zwar meiſtens lateiniſch oder franzöſiſch geſchrieben, wie er dieß leider mußte, wenn er von den Gelehrten, namentlich denen des Auslands, und von den höheren Kreiſen geleſen ſein wollte, für welche ein großer Theil ſeiner Schriften zunächſt beſtimmt war. Aber wie er überhaupt von deutſch-patriotiſcher Geſinnung erfüllt war, und die eben damals überhandnehmende Nachäffung des franzöſiſchen Weſens auf's bitterſte geißelte, ſo hatte er auch den lebhaften Wunſch, daß die deutſche Sprache in der Literatur den Rang einnehmen möchte, zu dem ſie ſeiner Anſicht nach vollkommen befähigt war. Was insbeſondere ihre wiſſenſchaftliche Verwendung betrifft, ſo ſpricht er ſchon in einer ſeiner früheſten Schriften[1]) die Ueberzeugung aus, was ſich nicht gemeinverſtändlich ausdrücken laſſe, das tauge in der Wiſſenſchaft nichts; eben dieß ſei aber die Probe für die Verſtändlichkeit und Klarheit der Gedanken, daß man ſie in einer lebenden Sprache darlege, und die Engländer und Franzoſen haben die raſchere Verdrängung der Scholaſtik nicht am wenigſten dem Umſtand zu verdanken, daß ſie ſich in der Philoſophie ihrer Mutterſprache zu bedienen begonnen haben. Noch viel geeigneter wäre jedoch für dieſen Zweck die deutſche Sprache, weil ſie gerade zum Ausdruck realer Begriffe

1) Ueber den philoſophiſchen Styl des Nizolius (O. P. 55 ff.) v. J. 1670 c. 12 ff.; vgl. das Schreiben an Johann Friedrich (1671) Leibn. WW. v. Klopp I, 3, 252.

am meiſten, zur Darſtellung bloßer Hirngeſpinſte am wenigſten geſchickt ſei, weil ſie, wie ſich Leibniz in einer ſpäteren Schrift[1]) ausdrückt, „nichts als rechtſchaffene Dinge ſage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne“; wie er denn auch der Meinung iſt (O. P. 300), daß ſie am meiſten von der Ur- oder Naturſprache bewahrt habe. Er ſelbſt ſchreibt da, wo er ſeiner Feder freien Lauf läßt, und ſich von dem zopfigen Hof- und Kanzleiſtyl der Zeit losmacht, ein reines, klares und körniges Deutſch; und müſſen wir auch bedauern, daß er gerade für ſeine wiſſenſchaftlichen Darſtellungen ſich ſeiner Mutterſprache nicht in größerem Umfang bedient hat, ſo kann er doch immerhin das Verdienſt anſprechen, daß er zu dieſer für die wiſſenſchaftliche und allgemeine Bildung unſeres Volkes ſo überaus wichtigen Neuerung einen wirkſamen Anſtoß gegeben habe.

Wollen wir nun den Weg genauer verfolgen, auf dem Leibniz das Ziel einer allgemeinen wiſſenſchaftlichen Aufklärung zu erreichen ſucht, ſo müſſen wir zunächſt ſeine Stellung zu den Philoſophen in's Auge faſſen, welche auf ſeine eigene Entwicklung von Anfang an Einfluß gewonnen haben.

Leibniz war aus der Schule der ſcholaſtiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie hervorgegangen; und welche genaue Kenntniß dieſer Philoſophie er ſchon frühe beſaß, ſieht man aus der Abhandlung (De principio individui), durch welche ſich der ſiebzehnjährige Jüngling das Baccalaureat erwarb. Er für ſeine Perſon jedoch hatte ſchon damals der Scholaſtik den Abſchied gegeben. Im Vergleich mit der Wiſſenſchaft des 17. Jahrhunderts erſchien ihm ihr Verfahren oberflächlich und unfruchtbar; und wenn er auch bei ihren Vertretern, namentlich bei denen von der nominaliſtiſchen Schule, immerhin viel wahres und bedeutendes fand, tadelte er

1) Unvorgreifliche Gedanken betr. die Ausübung und Verbeſſerung der deutſchen Sprache (1697); Leibniz' deutſche Schriften v. Guhrauer I, 440 ff.

doch fortwährend an ihnen die Masse unnützer Spitzfindigkeiten und zielloser Controversen, den Mangel an scharfen Begriffsbestimmungen, die Dunkelheit und Geschmacklosigkeit ihrer Darstellung.[1])

Weit günstiger urtheilt er über Aristoteles selbst. In einer seiner Jugendschriften[2]) nennt er ihn einen großen Mann, welcher in den meisten Stücken Recht habe, und er glaubt, richtig verstanden, lasse sich selbst seine Physik in allen Hauptpunkten mit der neueren Wissenschaft unschwer vereinigen; was ihm selbst aber freilich vielfach nur durch Umdeutung aristotelischer Lehren gelungen ist. Auch die spätere Entwicklung seines Systems kann und will den Zusammenhang mit Aristoteles so wenig verläugnen, daß er vielmehr gerade bei ihm die Ergänzung für die Einseitigkeit der mechanischen Physik sucht und in wichtigen Bestimmungen sich an ihn anschließt. Ebenso anerkennend äußert er sich über Plato und Plotin, die er gleichfalls schon frühe kennen gelernt hatte;[3]) doch hat keiner von beiden auf sein eigenes System den gleichen Einfluß gehabt, wie Aristoteles.

Unter den Philosophen des 17. Jahrhunderts war Baco von Verulam einer von denen, welchen Leibniz die früheſten Anregungen verdankte, und welche er am höchsten schätzte;[4]) und wir haben bereits gesehen, wie eng er sich in seinen Ansichten über den Zweck und die Aufgabe der Wissenschaft an ihn anschließt. Aber Baco's induktives Verfahren ist von dem mathematisch demonstrativen, das er verlangt, durchaus verschieden, und für den materiellen Ausbau seines Systems konnte er jenem kaum etwas entnehmen. Die erste bedeutendere Einwirkung erfuhr er vielmehr in dieser Beziehung von der Atomistik, welche in Frank-

1) Man vgl. O. P. 58. 124, 2. 61. 68. 91. 110. 121. 371.

2) Dem Brief an Thomasius v. J. 1669, O. P. 48 ff., c. 4. 11. vgl. De stilo Nizolii c. 26, O. P. 67.

3) O. P. 702. 445 f. 725.

4) O. P. 91 f. 45. 61, c. 11.

reich durch Gaſſendi, in Deutſchland durch Sennert erneuert worden war (vgl. S. 56. 74), nachdem allerdings auch ſchon Baco den Atomiſtiker Demokrit auf Ariſtoteles' Koſten gerühmt und empfohlen hatte. Er ſelbſt ſagt, als er das Joch des Ariſtoteles abgeſchüttelt hatte, ſei er anfangs der mechaniſch-atomiſtiſchen Naturanſicht zugethan geweſen. Ihre relative Berechtigung hat er auch ſpäter nicht geläugnet, und über Demokrit's Größe als Naturforſcher äußert er ſich in der anerkennendſten Weiſe. Aber auf die Dauer konnte ihm die Atomiſtik unmöglich genügen; und es ſind nicht blos Gaſſendi's Annahmen über die Seele und die Gottheit, denen er ihre ſchwankende und unbefriedigende Haltung mit Recht vorrückt; ſondern er fand auch den leeren Raum und die untheilbaren Körper undenkbar und die mechaniſche Naturerklärung überhaupt unzureichend. Er kehrte daher von den Atomen jetzt wieder zu den ſubſtantiellen Formen des Ariſtoteles zurück, um aus beiden ſeine Monaden hervorgehen zu laſſen, und wenn er den mechaniſchen Naturgeſetzen ihre Geltung nicht beſtritt, ſuchte er doch ſie ſelbſt auf Geſetze einer höheren Ordnung, auf metaphyſiſche und moraliſche Geſetze zurückzuführen.[1])

Bei dieſer Abwendung von der atomiſtiſchen Lehre hat aber ohne Zweifel auch der Einfluß der carteſianiſchen von Anfang an mitgewirkt. Leibniz ſelbſt nennt (O. P. 92) unter den Schriften, welche ihm eine neue Gedankenwelt aufſchloſſen, ausdrücklich die Descartes', und ſein ganzer Standpunkt zeigt ſich dem des franzöſiſchen Philoſophen, deſſen Bedeutung er auch fortwährend anerkannt hat[2]), in ſo vielen Beziehungen verwandt, daß man nicht ſelten geglaubt hat, er habe in ſeiner früheren Zeit geradezu der carteſianiſchen Schule angehört. Mit der Forderung eines mathematiſch demonſtrativen Verfahrens ſchließt er ſich zunächſt

1) O. P. 124 f. 699. 702 vgl. 115. 159. 277. 305. Opp. ed. Dut. III, 320.

2) Z. B. O. P. 121. 122. 699.

an Carteſius an; ſeine Erkenntnißtheorie iſt eine weitere Entwicklung und Verallgemeinerung deſſen, was jener über den Urſprung unſerer Vorſtellungen und über die Bedingungen des Erkennens gelehrt hatte; in ſeiner Phyſik werden wir, trotz mancher Abweichung im einzelnen, ebenſo wie in ſeiner Ethik, vielfache mehr als nur zufällige Berührungen mit Carteſius bemerken; der Weg, auf dem er die Wechſelwirkung unter den Dingen, und namentlich die Wechſelwirkung von Seele und Leib, zu erklären verſucht, weiſt auf den Vorgang des carteſianiſchen Dualiſmus und der aus ihm entſprungenen Theorieen zurück; und wenn Leibniz in ſeinem Schreiben an Thomaſius vom Jahre 1669 (O. P. 53) erklärt, es gebe nichts wirkliches in der Welt, als den Geiſt, den Raum, die Materie und die Bewegung, ſo hätte jeder Carteſianer das gleiche ſagen können. Nichtsdeſtoweniger weiſt er den Namen eines ſolchen ſchon damals (a. a. O. 48) entſchieden zurück, indem er verſichert, er finde in Ariſtoteles' Phyſik viel mehr, was er gutheißen könne, als in Descartes' Meditationen. Die wichtigeren von den Beſtimmungen, durch die er Carteſius widerſpricht, werden ſich uns ſpäter herausſtellen; abgeſehen von dieſen einzelnen Streitfragen tadelt er an ihm hauptſächlich dreierlei: daß Descartes den Zweifel, von dem ſeine Philoſophie ausgeht, theils zu weit, theils nicht weit genug treibe, daß er die älteren Philoſophen übermäßig geringſchätze, und daß er im Widerſpruch mit ſeinen eigenen methodologiſchen Grundſätzen der Strenge des demonſtrativen Verfahrens nicht ſelten untreu werde, und ſich in unſicheren Hypotheſen ergehe. Noch ſchärfer wird es den Carteſianern vorgehalten, daß ſie immer nur bei den Sätzen ihres Meiſters ſtehen bleiben, und weder auf die Alten, von denen doch Descartes ſelbſt viele ſeiner beſten Gedanken entlehnt habe, noch auf die neueren Fortſchritte der philoſophiſchen und der Erfahrungswiſſenſchaften Rückſicht nehmen.[1])

1) A. a. O. 48. 52. 81. 110. 121 f. 123. 167.

Aber auch gegen die ſelbſtändigen Fortbildner des Carteſianiſmus, einen Malebranche und Spinoza, hat Leibniz vieles einzuwenden. Die Anſichten des erſteren hat er in ſeinen reiferen Jahren vom Standpunkt ſeines eigenen Syſtems aus in zwei beſonderen Abhandlungen (O. P. 450 ff. 690 ff.) beſprochen. Mit Spinoza hatte er noch von Mainz aus über optiſche Fragen einige Briefe gewechſelt, und ihn wenige Monate vor ſeinem Tode auf der Durchreiſe beſucht; und auch ſachlich ſteht er ihm, wie wir finden werden, viel näher, und kann die Conſequenz des Spinoziſmus weit ſchwerer abwehren, als man dem erſten Anſchein nach glauben ſollte.[1]) Aber der Geſammtrichtung ſeines Denkens und Fühlens widerſtrebte dieſelbe doch viel zu ſehr, als daß er ihr irgend ein Zugeſtändniß hätte machen können. Die Auflöſung alles Sonderdaſeins in das göttliche Weſen erſcheint ihm ebenſo ungereimt, als gefährlich; er rechnet es ſeinem eigenen Syſtem zum entſchiedenen Verdienſt an, daß es den Spinoziſmus zerſtöre; und wenn er auch Spinoza's perſönliche Unbeſcholtenheit einräumt, kann er ſich doch nicht enthalten, ſeine Lehre eine grundſchlechte und lächerliche, ſeine Beweiſe erbärmlich, ihn ſelbſt einen ſcharfſinnigen aber irreligiöſen Schriftſteller zu nennen.[2]) Gerade dem größten unter ſeinen philoſophiſchen Zeitgenoſſen iſt er am wenigſten gerecht geworden.

Zugleich mit Spinoza bekämpft Leibniz (O. P. 178 ff.) diejenigen Theoſophen, welche einen einzigen in der ganzen Welt verbreiteten Lebensgeiſt oder eine Weltſeele annahmen; und nach einer anderen Seite hin beſtreitet er dieſe Denkweiſe wegen ihres enthuſiaſtiſchen Elements, ihres Glaubens an ein inneres Licht, an unmittelbare Offenbarungen des göttlichen Geiſtes, indem er

---

1) Aus einer Aeußerung im Eingang zu den Nouveaux Essays (O. P. 206) könnte man ſogar ſchließen, daß Leibniz ſelbſt eine Zeit lang ſich der Hinneigung zum Spinoziſmus nicht ganz erwehren konnte.

2) O. P. 156. 160. 179. 182. 189. 383. 386. 720.

ihr die Unſicherheit und die Widerſprüche dieſer vermeintlichen Offenbarungen nachweiſt.[1]) Aber im ganzen hat er doch die Myſtiker viel milder und billiger beurtheilt, als Spinoza. Nennt er auch in einer Jugendſchrift (O. P. 52) die Philoſophie des Paracelſus und van Helmont „thöricht“, beſchwert er ſich auch ſpäter noch (ebd. 205) über die unverſtändlichen Paradoxieen ſeines Freundes, des jüngern van Helmont, ſo gedenkt er doch im übrigen ſeiner mit Anerkennung; ſelbſt Böhme erhält von ihm das Zeugniß (O. P. 408 f.), ſeine Schriften haben für einen Mann von dieſem Stand etwas großes und ſchönes; und in ſeiner kleinen Abhandlung „von der wahren Theologia mystica“[2]) hat er die religiöſen Grundgedanken der Myſtik, vom inneren Licht, von der Gegenwart Gottes in der Seele, von dem Göttlichen in uns, das unſer eigentliches „Selbſtweſen“ ausmache, und von der Einheit der wahren Selbſtliebe mit der Liebe zu Gott, ſich angeeignet und mit den Gedanken ſeines eigenen Syſtems verknüpft.

Es weiſt dieß auf einen Zug in Leibniz, der auch für ſeine Philoſophie von erheblicher Bedeutung iſt: ſein lebhaftes religiöſes Bedürfniß und ſeine aufrichtige Frömmigkeit. Es hieße freilich dieſen univerſellen Geiſt ſchlecht verſtehen, wenn man ihn nur aus dem Standpunkt des Theologen beurtheilen, oder die Hauptwurzel ſeines Syſtems überwiegend in theologiſchen Beweggründen ſuchen wollte. Aber es hieße andererſeits auch ein weſentliches Element ſeiner Bildung und ſeiner Denkweiſe außer Acht laſſen, wenn man die Wichtigkeit läugnen wollte, welche theologiſche und religiöſe Fragen von Anfang an für ihn gehabt haben. Er ſelbſt hebt da, wo er von dem Zweck und Nutzen der Wiſſenſchaft

1) Nouv. Essays IV, 19 (O. P. 406 f.).

2) Deutſche Schriften herausg. v. Guhrauer I, 410 ff.; vgl. auch das Schreiben bei Rommel, Leibn. u. Landgraf Ernſt v. Heſſen-Rheinfels, II, 131 f.

ſpricht, die Beförderung der Frömmigkeit immer mit beſonderem Nachdruck hervor; und wenn wir ſein Syſtem als Ganzes in's Auge faſſen, läßt ſich nicht verkennen, daß der Urheber desſelben von dem Glauben an die Wahrheit des Chriſtenthums durchdrungen war, und daß er ebenſo durch ſein perſönliches Bedürfniß, wie durch ſeine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung getrieben wurde, ſich eine Weltanſicht zu bilden, die den ſtrengſten wiſſenſchaftlichen Anforderungen genügen, zugleich aber auch jenem Glauben zur Stütze dienen ſollte. Wenn er in dieſem Beſtreben ſogar nicht ſelten zu weit gieng, und ihm in manchen Fällen die volle philoſophiſche Schärfe und Folgerichtigkeit zum Opfer brachte, ſo beweiſt dieß nur um ſo mehr, wie ſehr ihm ſelbſt die Verſöhnung der Philoſophie mit der Religion am Herzen lag.

Leibniz verhielt ſich nun, wie ſchon oben bemerkt wurde, zu ſeinen Vorgängern weit weniger kritiſch, als conciliatoriſch. Er verlangt von der wahren Philoſophie, daß ſie alles, was irgendwo wahres zum Vorſchein gekommen ſei, in ſich vereinige und allen Anſichten ihr Recht widerfahren laſſe, und er betrachtet es als einen Vorzug ſeines eigenen Syſtems, daß es eben dieß leiſte. Er will „Plato mit Demokrit, Ariſtoteles mit Descartes, die Scholaſtiker mit den Neueren, die Theologie und die Moral mit der Vernunft verſöhnen“ [1]). Wenn man jedoch Leibniz deßhalb auch wohl einen Eklektiker genannt und ihm dieſen angeblichen Eklekticismus ſogar zum Ruhme angerechnet hat, ſo war dieß jedenfalls ungenau: er gewinnt ſein Syſtem nicht dadurch, daß er aus den früheren das, was ihm darin wahr zu ſein ſcheint, einfach *auswählt*, ſondern er ſucht ein weſentlich neues Princip, welches aber tief und umfaſſend genug ſein ſoll, um alle andern, ſo weit ſie berechtigt ſind, in ſich aufzunehmen, um die Geſammtheit der Thatſachen zu erklären, von denen ſeine Vorgänger, wie er glaubt, immer nur einen Theil, der eine dieſen, der andere jenen, der

1) O. P. 205. 52. 65, c. 22. 146. 446.

eine einen größeren, der andere einen kleineren, zu erklären vermocht hatten.

3. Die metaphyſiſche Grundlage des leibniziſchen Syſtems, die Monaden.

Der Punkt, auf den es hiebei vor allem ankommt, liegt nach Leibniz in der Frage, wie wir uns die Dinge ihrem reinen Weſen nach zu denken haben, was das Reale iſt, das ſich uns unter den mannigfaltigen und wechſelnden Formen der Erſcheinung darſtellt, oder mit Einem Wort, in der Unterſuchung über den Begriff der Subſtanz; denn dieſer Begriff iſt, wie er ausdrücklich erklärt (O. P. 122. 722), der Grundbegriff der Metaphyſik, und er war als ſolcher ſchon im Alterthum bei Ariſtoteles, in der neueren Philoſophie bei Descartes und Spinoza hervorgetreten. Auf jene Frage hatte nun der Materialiſmus eines Hobbes und Epikur mit der Behauptung geantwortet, es gebe nur körperliche Subſtanzen; Descartes hatte von der ausgedehnten Subſtanz oder den Körpern die denkende Subſtanz oder den Geiſt, und von beiden das unendliche Weſen oder die Gottheit unterſchieden. Leibniz iſt weder mit dieſem noch mit jenen einverſtanden. Den Materialiſmus widerlegt ſchon die Thatſache des Selbſtbewußtſeins und des Denkens;[1]) aber auch die Eigenſchaften der Körper, ihre Geſtalt, ihre Bewegung, ihre Conſiſtenz, laſſen ſich, wie Leibniz bereits in einer von ſeinen früheſten Schriften[2]) zu zeigen ſucht, aus der Materie als ſolcher nicht vollſtändig erklären. Wenn daher Descartes der Materie den Geiſt und die Gottheit beifügt, ſo hat dieß ſelbſtverſtändlich den vollen Beifall unſeres Philoſophen. Dagegen findet er ſeinen Begriff des Körpers in doppelter Beziehung unzureichend. Für's erſte nämlich kann das Weſen des Körpers, wie er glaubt, nicht

1) O. P. 185. 200 ff. 346. 376. 706, 17.

2) O. P. 45 f. vgl. den Brief an Joh. Friedrich, WW. v. Klopp I, 3, 259.

in der Ausdehnung als solcher bestehen. Denn jede Ausdehnung setzt ein Ausgedehntes voraus, und aus der bloßen Ausdehnung läßt sich die Widerstandskraft der Körper, die Thatsache, daß jeder Aktion eine ihr gleiche Reaktion entspricht, die Undurchdringlichkeit, vermöge der jeder Körper anderen den Eintritt in seinen Raum verwehrt, und die Trägheit, vermöge der er nur durch einen bestimmten Kraftaufwand in Bewegung gesetzt oder zur Ruhe gebracht werden kann, so wenig erklären, daß vielmehr die Ausdehnung oder Raumerfüllung ihrerseits sich nur als eine Wirkung der Kraft begreifen läßt, welche den Widerstand der Körper gegen einander, ihr Wirken und Leiden, bewirkt; ja es läßt sich überhaupt nicht sagen, worin anders das Wesen einer Substanz bestehen könnte, als in ihrer Kraft, und wie ihre Fortdauer möglich wäre, wenn nicht eine und dieselbe Kraft als Grund ihres Seins sich erhielte. Der Begriff der Substanz ist demnach auf den der Kraft zurückzuführen: eine Substanz ist eine „ursprüngliche Kraft", oder wie sie Aristoteles nennt, eine „Entelechie", sie kann ohne Thätigkeit nicht gedacht werden; das Reale in jedem Ding ist einzig und allein seine Kraft zu wirken und zu leiden, was wir dagegen sonst an ihm wahrnehmen, ist nichts als eine Erscheinung, welche aus dieser Kraft hervorgeht.[1]) Wie aber jede Substanz thätige Kraft ist, so muß auch jede — und dieß ist das zweite, was Descartes übersehen hat — ein streng einheitliches Wesen, eine Monas sein. Zusammengesetzte Substanzen können nur aus einfachen, das, was Theile hat, kann nur aus untheilbarem zusammengesetzt sein. Einfache Wesen sind auch die einzigen, welche als thätige Kräfte gedacht werden können: was zusammengesetzt ist, ist ein stoffliches, passives, die Kraft und Thätigkeit kann nur in der einheitlichen Substanz ihren Sitz haben. „Alles, was thätig ist, sagt Leibniz, ist Einzelsubstanz,

1) O. P. 110 f. 112 f. 122. 124. 156, 8. 157, 9. 11. 191. 202. 445. 604, 346. 714, 1. Opp. ed. Dut. III, 315.

und jede Einzelſubſtanz iſt ununterbrochen thätig“: thätige Kraft und Individualität ſind für ihn Wechſelbegriffe.[1]) Streng einheitliche Weſen und wirkende Kräfte ſind aber nur die geiſtigen oder vorſtellenden Weſen. Jeder Körper, auch der organiſche, iſt ein bloßes Aggregat, iſt aus vielen, von einander verſchiedenen und außer einander liegenden Theilen zuſammengeſetzt; jeder Stoff iſt als ſolcher ein leidendes, er wird von anderem geſtaltet und bewegt; die einzige einheitliche Subſtanz und die einzige thätige Kraft, welche wir aus eigener Erfahrung kennen, iſt unſere Seele. Nur nach ihrer Analogie können wir uns die Monaden denken: die urſprünglichen Elemente aller Dinge, die einfachen und krafthätigen Subſtanzen müſſen geiſtige oder vorſtellende Weſen, müſſen Seelen ſein. An die Stelle der materiellen Atome treten ſo geiſtige Individuen, an die Stelle der phyſiſchen „metaphyſiſche Punkte“: die Welt, welche Descartes und Hobbes in eine große Maſchine verwandelt hatten, wird von Leibniz als ein durchaus lebendiges Ganzes, als ein Organiſmus angeſchaut, der aus unzähligen vorſtellenden und empfindenden Weſen zuſammengeſetzt iſt, in dem nirgends etwas todtes und blos ſtoffliches, in dem alles ſeiner eigentlichen Natur nach Leben, Seele, Thätigkeit iſt.[2])

In dieſen Sätzen iſt der Gedanke ausgeſprochen, welcher als der eigentliche Mittelpunkt des leibniziſchen Syſtems zu betrachten iſt. Denn wenn auch manche von ſeinen Lehren unſerem Philoſophen ihrem allgemeinen Inhalte nach vor der Monadenlehre und unabhängig von ihr feſtſtanden, ſo erhielten doch auch dieſe die näheren Beſtimmungen, durch welche ſie ſich ſeinem Syſtem organiſch einfügen, erſt dadurch, daß ſie mit der Monadenlehre in Zuſammenhang gebracht wurden. So laſſen ſich z. B. die

1) O. P. 121, 3. 126, 11. 705. 714. 157, 9. 160, 15. Briefwechſel zwiſchen Leibniz, Arnauld u. ſ. w. herausg. v. Groteſend S. 91 f.

2) Man vgl. außer den eben angeführten Stellen O. P. 107. 186. 694 f.

leitenden Gedanken der Theodicee, die Lehre von der beſten Welt und der Harmonie aller Dinge, bei Leibniz früher nachweiſen, als ſeine Monadenlehre; aber die eigenthümliche Geſtalt, welche dieſe Gedanken in der Lehre von der präſtabilirten Harmonie erhielten, war doch erſt durch die letztere möglich. Die Monaden ſind ſo freilich nicht in dem Sinn das Princip des leibniziſchen Syſtems, als ob der ganze Inhalt desſelben urſprünglich lediglich aus dem Begriff der Monade herausgeſponnen wäre; wie denn überhaupt kein einziges philoſophiſches Syſtem in der Wirklichkeit jemals auf dieſem rein aprioriſchen Wege, einzig und allein durch Ableitung aus Einem Grundbegriff oder Grundſatz, zu Stande gekommen iſt. Verſtehen wir dagegen unter dem Princip eines Syſtems den Gedanken, durch welchen dem Urheber desſelben alle ſeine wiſſenſchaftlichen Anſichten ſich zur Einheit verknüpfen, den Begriff, in dem er das Mittel zur Erklärung aller Erſcheinungen und zur Begründung aller von ihm anerkannten Wahrheiten ſieht, ſo können wir dieſes Princip bei Leibniz in nichts anderem finden, als in der Monadenlehre. Alles, was dieſer vorangeht, zeigt ihn uns erſt im Suchen ſeines eigenthümlichen Standpunkts; erſt als er den Begriff der Monade entdeckt hatte, konnte ſein Syſtem als ſolches vor ſeinen Geiſt treten. Wie frühe nun dieſer innere Abſchluß ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung erfolgt iſt, läßt ſich nicht genau angeben. In den Schriften, welche ſeinem Pariſer Aufenthalt vorangehen, zeigen ſich noch keine beſtimmten Spuren der Monadenlehre. Er führt wohl aus, daß der Stoff nicht ohne die bewegende Kraft, nicht ohne den Geiſt gedacht werden könne (vgl. S. 105); er deutet auch an, daß die Conſiſtenz der Körper aus der bloßen Maſſe ſich nicht erklären laſſe[1]), und bei Gelegenheit wirft er den Gedanken hin, welcher an die Lehre des Helmont und Paracelſus von den Archeen erinnert, es müſſe in jedem Körper ein unkörperliches, von der materiellen Maſſe ver-

1) O. P. 46 (v. J. 1666).

ſchiedenes Princip ſein, das ſeine eigentliche Subſtanz ausmache;[1]) aber darin liegt noch nicht, daß die Körper ſelbſt in ihren letzten Beſtandtheilen immaterieller Natur, die anſcheinenden Maſſen aus einfachen Weſen zuſammengeſetzt ſeien. Er ſpricht ferner, wie bemerkt, die Idee der Weltharmonie und der beſten Welt aus; aber daß er dieſelbe ſchon damals auf die Monadenlehre geſtützt hat, läßt ſich nicht darthun. Er bemerkt den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper, daß in jenem ſowohl das eigene Streben als der äußere Eindruck ſich dauernd, im Bewußtſein und in der Erinnerung, erhalte, wogegen ſie in jenem nur momentan, zur Erzeugung einer Bewegung, zuſammentreffen, und er nennt deßhalb den Körper einen auf den Augenblick beſchränkten Geiſt.[2]) Auch dieſe merkwürdige Stelle beweiſt aber doch nur, daß ihm ſchon damals der Gedanke einer gewiſſen Gleichartigkeit zwiſchen Geiſt und Körper ſich aufgedrängt hatte, in dem wir allerdings den Spiritualiſmus der Monadenlehre im erſten Keim erkennen mögen; von ſeinem ſpäteren Standpunkt dagegen iſt er noch weit entfernt, denn auf dieſem erſcheint ihm das Streben in den Körpern ſo wenig als etwas blos momentanes, daß er vielmehr gerade das fortwährende Streben zu wirken für ihre Grundeigenſchaft hält.[3]) Es beſtätigt ſich uns ſo, was Leibniz ſelbſt (O. P. 124) ſagt, daß er erſt nach längerem Nachdenken zu der Annahme unkörperlicher Einheiten gekommen ſei. Andererſeits läßt

1) In einem Schreiben v. J. 1671 bei Klopp I, 8, 261.

2) Theoria motus abstracti bei Dutens II, b, 40: omne enim corpus est mens momentanea.

3) Leibniz ſelbſt bezeugt Opp. ed. Dut. III, 320 vgl. O. P. 148, b, er habe damals, als er die genannte Schrift verfaßte, die Materie noch mit Gaſſendi und Descartes für eine träge Maſſe gehalten, und aus dieſem Grunde den Widerſtand, welchen ein ruhender Körper einem auf ihn ſtoßenden bewegten entgegenſtellt, nicht aus der allgemeinen Natur der Körper, ſondern aus der beſonderen, von der göttlichen Weisheit angeordneten, Einrichtung unſeres Syſtems abgeleitet, wie er dieß auch wirklich a. a. O. II, b, 9 f. 26 thut.

ſich nachweiſen, daß er ſpäteſtens um 1684 mit ſeinem Syſtem bei ſich ſelbſt vollkommen im reinen war.[1]) Die Bildung der Monadenlehre fällt demnach ſpäter, als ſein 26., und früher, als ſein 38. Lebensjahr. Aber für die entſcheidende Periode zwiſchen dieſen zwei Zeitpunkten fehlt es uns an Belegen, welche uns ihre Entwicklung im Geiſt ihres Urhebers genauer zu verfolgen erlaubten: als er der Welt von ihr Kunde gab, trat ſie gleich in voller Rüſtung aus ſeinem Haupte.

Die weitere Entwicklung dieſer Lehre geht folgerichtig aus ihren oben beſprochenen Grundbeſtimmungen hervor. Da die Monaden die urſprünglichen Subſtanzen, die letzten Beſtandtheile aller Dinge ſind, ſo kann es nichts geben, aus dem ſie ſelbſt entſtanden wären, oder in das ſie ſich auflöſen könnten; da ſie einfache Subſtanzen ſind, können ſie nicht, wie die zuſammengeſetzten, durch eine Verbindung gewiſſer Elemente entſtehen, oder durch ihre Trennung zu Grunde gehen. Sie können mithin überhaupt auf natürlichem Wege weder entſtehen noch vergehen, ſondern wenn dieß geſchieht, kann es nur durch eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht geſchehen: ihre Entſtehung läßt ſich nur als Schöpfung, ihr Untergang ließe ſich nur als Vernichtung denken.[2]) Da ferner die Materie in's unendliche theilbar iſt, und jeder von ihren unzähligen Theilen wieder aus unbeſtimmt vielen Monaden beſteht, da allen den zahlloſen Erſcheinungen als ihre realen Subſtrate Monaden entſprechen müſſen, ſo muß die Zahl der Monaden ſchlechthin unendlich ſein;[3]) und da ein Weſen nur dann dieſes beſtimmte Weſen, dieſes Einzelweſen iſt, wenn es ſich von allen andern unterſcheidet, zwei Individuen dagegen, welche ſich gar nicht von einander unterſchieden, (nach dem ſogenannten prin-

1) Vgl. K. Fiſcher, Geſch. d. n. Phil. II, 285, und was Hartenſtein, Hiſt.-phil. Abh. 492 f., aus dem Briefwechſel mit Arnauld S. 91 f. anführt.

2) O. P. 125, 4. 145. 438, 29. 526 f. 676. 705, 4 f. 714, 2.

3) A. a. O. 435 f. 687.

cipium indiscernibilium) nicht zwei wären, sondern ein und dasselbe, da es selbst unter den zusammengesetzten Wesen keine zwei giebt, welche sich durchaus gleich wären, und keine zwei Theile der Materie, welche die gleiche Bewegung hätten, so muß auch jede Monade von jeder andern verschieden sein, jede ihre eigenthümlichen Eigenschaften haben. Diese Eigenschaften aber werden nicht äußere, der Gestalt, der Größe, der Lage u. s. f. sein können, denn für solche ist in einfachen, unkörperlichen Wesen überhaupt kein Raum; sondern es wird nur ihre innere, qualitative Bestimmtheit sein, worin die Eigenthümlichkeit der Monaden besteht, und wodurch sie sich von einander unterscheiden.[1]) Und wie jede Monade von allen andern verschieden ist, so ist auch jeder Zustand einer Monade von ihren früheren Zuständen verschieden; denn da ihr Wesen in der thätigen Kraft besteht, so ist jede nothwendig in einer beständigen Veränderung begriffen. Diese Veränderung kann ebenfalls nur eine innere Veränderung sein, denn die Monade hat ja keine Theile, durch deren Verschiebung eine mechanische Veränderung in ihr erzeugt werden könnte; und aus dem gleichen Grunde kann sie auch nur von einem inneren Princip herrühren, denn jede äußere Einwirkung ist, wie Leibniz glaubt, eine mechanische, sie besteht darin, daß in einem Wesen durch einen von außen kommenden Anstoß eine Bewegung seiner Theile bewirkt wird; was daher keine Theile hat, in dem kann durch keine äußere Ursache eine Veränderung hervorgerufen werden; „die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie eindringen oder aus ihnen austreten könnte." Soll nun die Monade den Grund ihrer Veränderungen, die Quelle ihrer Thätigkeit, in sich selbst tragen, so muß in jedem ihrer Zustände die ganze Reihe der folgenden enthalten sein, die Gegenwart muß „mit der Zukunft schwanger gehen;" sie kann aber in ihnen, bei der Einfachheit der Monaden, nur in unräumlicher, ideeller Weise,

1) O. P. 705, 9. 714, 2. 159. 198. 222. 277 f. 303 f. 755. 765.

nur als Vorſtellung enthalten ſein; der Zuſtand der Monaden iſt mithin der des Vorſtellens, ihre Thätigkeit beſteht in Vorſtellungen, ihr Weſen im Vorſtellungsvermögen — ſie ſind mit Einem Wort, wie wir ſchon oben gehört haben, geiſtige Kräfte oder Seelen.[1])

Dieſe Vorſtellungsthätigkeit der Monaden hat nun an ſich alles Wirkliche zum Inhalt. Denn da alles in der Welt mit allem andern in Zuſammenhang ſteht, ſo iſt jede Monade durch alle andern bedingt, jede iſt daher in ihrer Eigenthümlichkeit nur durch alle andern vollſtändig zu verſtehen, ſie trägt die Spuren derſelben in ſich, ſtellt ſie in ſich dar; oder wie dieß Leibniz auszudrücken liebt: jede Monade iſt ein lebendiger Spiegel des Univerſums, und ein Auge, dem alles vollkommen durchſichtig wäre, könnte die ganze Welteinrichtung und den ganzen Weltlauf in jeder einzelnen leſen. Sie iſt aber dieſer Spiegel nicht blos für andere, ſondern zunächſt für ſich ſelbſt; denn da ſie vorſtellende Kraft und ſonſt nichts iſt, kann nichts in ihr ſein, was nicht als Vorſtellung in ihr wäre; jede Monade beſitzt daher eine Vorſtellung von allem in der Welt.[2]) Aber dieſe Vorſtellung nimmt in jeder eine eigenthümliche Geſtalt an: in jeder Monade ſpiegelt das Ganze ſich ab; aber in jeder ſpiegelt es ſich von der Seite und mit der Vollkommenheit ab, welche ihrer Natur entſpricht.[3]) Näher handelt es ſich hiebei um die größere oder geringere Deutlichkeit ihres Vorſtellens. Die Vorſtellungen oder Ideen ſind bald klar, bald dunkel, und die klaren Vorſtellungen theils deutlich, theils verworren. Eine Vorſtellung iſt *klar*, wenn ſie ausreicht, um ihren Gegenſtand zu erkennen und von anderen zu unterſcheiden, *dunkel*, wenn und ſo weit dieß nicht der Fall iſt;

1) O. P. 705, 10 ff. 714, 2. 127. 187. 197. 464, 8. 706, 22. Théod. § 360. 400.

2) O. P. 709, 56. 60 f. 714, 3. 717, 13. 127. 197. 222. 725, 3. 745 f. Théod. 360.

3) O. P. 709, 57. 714, 3. 725, 3. 745 f.

ſie iſt deutlich, wenn wir auch die einzelnen Merkmale des Gegenſtandes unterſcheiden und ſomit eine Definition desſelben geben können, andernfalls verworren, ſo daß demnach eine Idee zugleich klar und verworren ſein kann (wie dieß nach Leibniz bei den ſinnlichen Vorſtellungen wirklich der Fall iſt).[1]) Auf der Unterſcheidung unſerer Vorſtellungen beruht das Bewußtſein. Wenn Vorſtellungen zu ſchwach oder mit anderen zu eng verbunden (alſo zu verworren) ſind, um für ſich hervorzutreten, ſo ſind ſie zwar in uns, aber ſie kommen uns nicht zum Bewußtſein. Unſere ſämmtlichen Vorſtellungen zerfallen daher in bewußte und unbewußte. Leibniz nennt jene Appercepti onen, dieſe Perceptionen. Er zeigt, daß ſolche unbewußte Vorſtellungen angenommen werden müſſen, da die Seele, und die Subſtanz überhaupt (beides fällt ihm ja aber zuſammen), nie unthätig ſein könne; er weiſt nach, daß ſie von zahlreichen Erſcheinungen vorausgeſetzt werden, daß z. B. die Wahrnehmung eines Geräuſches nur durch die unbewußte Wahrnehmung aller der einzelnen Töne, aus denen es ſich zuſammenſetzt, zu Stande kommen kann, daß man durch keinen noch ſo ſtarken Lärm vom Schlaf erweckt werden könnte, wenn man nicht den Anfang desſelben noch vor dem Erwachen, alſo unbewußt, vernähme; er erkennt in den unmerklichen oder „kleinen“ Vorſtellungen den Grund der ſcheinbar willkührlichen Thätigkeiten, das Mittel, wodurch es möglich iſt, daß die Seele einen unendlichen Inhalt in ſich trage, ein Spiegel der ganzen Welt ſei, die Bedingung für die Continuität des Seelenlebens und des Weltlaufs, für den Hervorgang des ſpäteren aus dem früheren, für die Uebereinſtimmung der Seele und des Leibes und die Uebereinſtimmung alles Seins überhaupt; denn wenn in jeder Monade alle andern und ihr Verhältniß zu denſelben ſich darſtellen, wenn der ganze Inhalt ihres Lebens von Anfang an in ihr liegen ſoll, wenn er aber

1) A. a. O. 79 f. 288 f.

andererſeits offenbar nicht als deutlich vorgeſtellter und bewußter in ihr iſt, ſo bleibt nur übrig, daß er undeutlich, als unbewußte oder unmerkliche Vorſtellung in ihr ſei.[1]) Nach dem Umfang und dem Grade, in welchem die Vorſtellung des Univerſums in einer Monade ſich zur Deutlichkeit entwickelt, richtet ſich die Vollkommenheit ihres Lebens und die Stufe, welche ſie in der Welt einnimmt.[2]) Dieſe Stufe iſt aber nicht unveränderlich; jede Monade muß ja als thätige Kraft in einer unabläßigen Veränderung begriffen ſein, welche ihrer Natur nach nur darin beſtehen kann, daß ihre Vorſtellungsthätigkeit ſich verändert. Oder wie dieß unſer Philoſoph näher ausführt: wie in uns dem Verſtande der Wille entſpricht, ſo muß überhaupt in jedem krafthätigen Weſen mit ſeinem Vorſtellen ein Begehren oder Streben verbunden ſein; dieſes Streben kann aber nichts anderes ſein, als der Trieb zur Veränderung des inneren Zuſtandes, zur Erzeugung neuer Vorſtellungen; aus jeder Vorſtellung folgen daher weitere Vorſtellungen, aus jedem Zuſtand andere Zuſtände, und das Leben jeder Monade verläuft ſo in einem unaufhörlichen Wechſel, in dem alles ſpätere aus dem früheren nach feſten Geſetzen hervorgeht.[3])

Alle dieſe Veränderungen vollziehen ſich aber doch nur innerhalb der einzelnen Monaden, ſie ſind rein innerliche Vorgänge, die in jeder einzelnen Seele lediglich nach ihren eigenen Geſetzen erfolgen; jede iſt, wie Leibniz ſelbſt ſagt[4]), eine Welt für ſich und gegen alle äußeren Einwirkungen ſo abgeſchloſſen, wie wenn gar nichts außer ihr ſelbſt und der Gottheit exiſtirte. Wir haben mithin, ſo weit wir bis jetzt ſind, zwar eine zahlloſe Menge von Einzelſubſtanzen, von denen jede ein eigenthümliches Leben führt

1) O. P. 197 f. 224, 11. 233, 4. 246, 4. 706, 14. 19 ff. 707, 23. 715. 717, 13. 81. 137. 152. 181. 187 f.

2) Vgl. hierüber namentlich O. P. 187. 709, 60.

3) O. P. 464, 12 vgl. 251. 706, 15. 714, 2. 720. 746. 187.

4) O. P. 127, 14. 128, 16. 681.

und die Geſammtheit der Dinge in ihrem Vorſtellen auf eigenthümliche Weiſe abſpiegelt; aber wir haben noch keinen Zuſammenhang dieſer Einzelweſen, noch kein Ineinandergreifen ihrer Bewegungen, noch keine Welt. Wie ſollen wir dieſe gewinnen, wie ſollen wir es erklären, daß alle Monaden von allen andern wiſſen, daß die Vorgänge in den einen mit denen in den andern ſo genau übereinſtimmen, wie uns dieß die Erfahrung nicht blos in Betreff unſeres körperlichen und geiſtigen Lebens, ſondern in Betreff des ganzen Naturlaufs bezeugt? Es iſt dieß dieſelbe Frage, welche ſich, wie wir geſehen haben, aus Anlaß des Verhältniſſes von Seele und Leib ſchon den Carteſianern aufgedrungen hatte; nur daß dieſe Frage bei Leibniz verallgemeinert und auf das Verhältniß aller Monaden überhaupt ausgedehnt iſt. Die natürlichſte Antwort auf dieſe Frage ſcheint nun die zu ſein, daß eben die verſchiedenen Weſen unter einander im Verhältniß einer realen Wechſelwirkung ſtehen, die Veränderungen in den einen durch die Einwirkung der andern hervorgerufen werden. In dieſer Weiſe hatte man ſich den Naturzuſammenhang bis dahin allgemein erklärt, und noch Descartes war, auch hinſichtlich des Verhältniſſes von Seele und Leib, unbedenklich von dieſer Vorausſetzung ausgegangen. Seine Schüler jedoch fanden dieſelbe (wie S. 60 f. 63 gezeigt iſt) hier unanwendbar, wogegen ſie die Körper auf einander allerdings unmittelbar, durch Druck und Stoß, wirken ließen. Leibniz widerſpricht nicht allein der Annahme, daß ein phyſiſcher Einfluß des Körpers auf die Seele und umgekehrt ſtattfinde[1]), ſondern er weiß überhaupt die Einwirkung einer Subſtanz auf eine andere mit ſeinem Begriff der Subſtanz nicht zu vereinigen (vgl. S. 111). Treffen daher die Vorgänge in zwei oder mehreren Subſtanzen ſo regelmäßig zuſammen, daß man dieſes Zuſammentreffen nicht auf den bloßen Zufall zurückführen kann, ſo bleibt ſeiner Anſicht nach nur übrig, es aus ihrer ge-

1) Z. B. O. P. 127, 12. 773, 84.

meinſamen Abhängigkeit von einer dritten Urſache zu erklären; und ſtehen alle Weſen mit allen in dieſem Verhältniß einer vollkommenen Uebereinſtimmung, ſo muß angenommen werden, daß ihre gemeinſame Urſache, der göttliche Wille, ſie alle harmoniſch beſtimme, in jedem von ihnen genau diejenigen Vorgänge bewirke, welche denen in allen andern entſprechen. Leibniz greift ſomit, um den Zuſammenhang der Monaden zu erklären, im allgemeinen zu dem gleichen Mittel, deſſen ſich die Carteſianer zur Erklärung des Zuſammenhangs zwiſchen Seele und Leib bedient hatten: er verwandelt dieſen Zuſammenhang aus einem unmittelbaren in einen mittelbaren, er leitet ihn nicht aus einer Wechſelwirkung zwiſchen den einzelnen endlichen Weſen, ſondern aus ihrer gemeinſamen Abhängigkeit von der göttlichen Urſächlichkeit her; nur daß er das, was ſeine Vorgänger blos von dem Verhältniß der denkenden und ausgedehnten Subſtanz geſagt hatten, auf das Verhältniß aller Subſtanzen überhaupt ausdehnt, es aus einem anthropologiſchen zu einem kosmologiſchen Princip macht. Aber in der Geſtalt, welche dieſe Erklärungsweiſe bei den Carteſianern, und namentlich bei Malebranche, in dem ſog. Syſtem der gelegentlichen Urſachen angenommen hatte, kann er ſich dieſelbe nicht aneignen. Wenn dieſes Syſtem annimmt, daß Gott bei jedem Akte unſeres Willens die entſprechende Bewegung in unſerem Körper, und bei jeder Bewegung in unſeren Sinnesorganen die entſprechende Vorſtellung in unſerer Seele hervorbringe, ſo hält ihm Leibniz mit Grund entgegen, das heiße zu Wundern ohne Ende ſeine Zuflucht nehmen, die Gottheit zum Maſchinengott machen, den Naturzuſammenhang zerreißen und die endlichen Weſen ihrer eigenen Thätigkeit und ebendamit ihrer Selbſtändigkeit berauben.[1])

1) O. P. 127. 134. 157. 160. 178. 430. 438, 23. 452 f. 773, 84. Bei dieſer Kritik der carteſianiſchen Theorie hat aber Leibniz auffallender Weiſe diejenige Form derſelben, welche ſeiner eigenen Anſicht näher kommt, die des Geulincx und Spinoza (o. S. 60. 63), unberückſichtigt gelaſſen; denn auch die Aeußerungen O. P. S. 189, a. 348, a können ſich nicht auf dieſe beziehen.

Er ſelbſt hofft dieſen Bedenken dadurch zu entgehen, daß er an die Stelle der einzelnen in die Thätigkeit der Geſchöpfe eingreifenden göttlichen Akte die urſprüngliche Weltordnung und ihre unabänderliche Geſetzmäßigkeit ſetzt. Jedes Einzelweſen (jede Monas) folgt, wie er glaubt, in ſeiner Thätigkeit und Entwicklung lediglich den Geſetzen ſeiner eigenen Natur; aber dieſe ſeine Natur iſt von Hauſe aus ſo beſchaffen, wie es ſein Verhältniß zu allen anderen Weſen, ſeine Stellung im Weltganzen mit ſich bringt: die Monaden verhalten ſich zu einander wie zwei Uhren, von denen jede nur durch ihr eigenes Triebwerk in Bewegung geſetzt wird, die aber von Anfang an ſo gebaut und gerichtet ſind, daß ſie immer die gleiche Stunde zeigen. Jedes Weſen befindet ſich daher in jedem Augenblick genau auf derſelben Stufe der Entwicklung, auf der es ſich befinden würde, wenn es von allen andern einen Einfluß erführe; es erzeugt in ſich dieſelben Vorſtellungen, die es erzeugen würde, wenn äußere Eindrücke zu ihm gelangen könnten; es ſteht mit anderen Weſen in derſelben Verbindung, in der es ſtehen würde, wenn eine unmittelbare Wechſelwirkung zwiſchen ihnen ſtattfände. Ja es iſt auch jedes in ſeinem Sein und ſeiner Thätigkeit wirklich durch die andern bedingt; nur iſt ihr Zuſammenhang ein idealer, durch den Verſtand und den Willen der Gottheit vermittelter: Gott hat jeder Monade gleich bei ihrer Schöpfung diejenige Natur verliehen, und ebendamit diejenigen Thätigkeiten und diejenige Reihenfolge dieſer Thätigkeiten in ihr angelegt, welche die Rückſicht auf alle anderen und auf das aus ihnen beſtehende Weltganze forderte; jede iſt daher durch die Idee aller andern beſtimmt, und hilft ihrerſeits alle andern beſtimmen, und wiewohl keine von den andern eine Einwirkung erleidet, ſondern jede ſich mit reiner Spontaneität aus ſich ſelbſt entwickelt, greifen doch alle ihre Thätigkeiten und Zuſtände in jedem Augenblick vollkommen in einander, und es ſtellt ſich aus allen dieſen unzählbaren Einzelweſen und ihren von einander ſcheinbar ganz unabhängigen Entwicklungen jenes vollendete, in

allen ſeinen Theilen durchaus harmoniſche Ganze her, das wir die Welt nennen. Dieß iſt das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie, in welchem die Monadenlehre zum Abſchluß kommt, und welches nach Leibniz' eigenem Urtheil ſoſehr den Mittelpunkt ſeiner Philoſophie bildet, daß er ſelbſt das Ganze derſelben nicht ſelten kurzweg als das Syſtem der präſtabilirten oder der univerſellen Harmonie bezeichnet.[1])

Näher enthält das gegenſeitige Verhältniß der Monaden ein doppeltes. Jede Monade iſt ihrem Weſen nach thätige Kraft, ihr Daſein beſteht in einem Wirken, einem Vorſtellen; es giebt daher keine Monade und kann keine geben, welche blos paſſives Subſtrat wäre, wie dieß die körperliche Maſſe nach der gewöhnlichen Meinung und der mechaniſchen Phyſik ſein ſoll. Aber jede geſchaffene Monade hat ein beſtimmtes Maß ihrer Kraft, und ſo außerordentlich groß auch die Unterſchiede ſind, welche zwiſchen den verſchiedenen Monaden in dieſer Beziehung ſtattfinden, ſo müſſen wir doch an ihnen allen, außer der Gottheit, zwei Seiten unterſcheiden: ihre Kraft und die Grenze ihrer Kraft, ihre Vollkommenheit und ihre Beſchränktheit. Nach dem Maß ihrer Kraft richtet ſich die Deutlichkeit ihrer Vorſtellungen; durch die Beſchränktheit derſelben iſt es bedingt, daß außer den deutlichen Vorſtellungen auch dunkle und verworrene in ihnen ſind. Dieſe Beſchränktheit iſt aber eine Folge ihres Verhältniſſes zu den andern Monaden; jeder Monade iſt von Anfang an nur diejenige Vollkommenheit zugetheilt worden, es kann ſich mithin auch nur diejenige Entwicklung in ihr vollziehen, welche ſich mit der Rückſicht auf alle andern, mit der Vollkommenheit des Ganzen verträgt. Wir können inſofern alle Unvollkommenheit in den Monaden, alle verworrenen Vorſtellungen, wiewohl ſie zunächſt nur aus ihnen ſelbſt kommen, doch zugleich als ein Beſtimmtwerden durch

1) O. P. 127, 14. 133 f. 157, 10. 183 ff. 205. 430. 458. 477. 519, 59. 521, 66. 688. 709, 51. 600, 331.

anderes, als ein Leiden, alle Entwicklung zur Vollkommenheit als ein Sichſelbſtbeſtimmen, eine Thätigkeit betrachten; und es laſſen ſich deßhalb an jeder Monade zwei Seiten ihres Weſens oder zwei Kräfte unterſcheiden: die aktive und die paſſive, die Kraft der Bewegung und die Kraft des Widerſtands oder der Trägheit.[1]) Gerade auf der Beſchränktheit der Monaden beruht aber ihr Zuſammenhang: indem jede als eine endliche und beſchränkte durch andere bedingt iſt, jede die individuelle Beſtimmtheit ihres Seins und Lebens vermöge ihres Verhältniſſes zu den andern erhält, ebenſo aber auch jede die andern mitbedingt, indem ſich alle Monaden zu allen ſowohl thätig als leidend verhalten, ſtehen alle mit allen in Beziehung, ſie gehören zuſammen, ſie bilden Ein Ganzes, und es entſtehen ſo aus den einzelnen, ohne alle unmittelbare Wechſelwirkung in ſich abgeſchloſſenen Monaden, vermöge ihres idealen, metaphyſiſchen Zuſammenhangs, Monadencomplexe, aus den einfachen Subſtanzen zuſammengeſetzte. Ein Monadencomplex aber iſt ein Körper, die zuſammengeſetzte Subſtanz iſt die Materie. Leibniz betrachtet daher die Paſſivität der Monaden

1) O. P. 269. 521, 65 f. 128, 17. 132. 436. 440. 678. 709, 49 f. 725. Opp. ed. Dut. I, 733. III, 316 f. Es läßt ſich übrigens hier eine gewiſſe Unklarheit nicht verkennen. Aus den Vorausſetzungen der Monadenlehre folgt allerdings, daß an jeder endlichen Monade Aktivität und Paſſivität, deutliches und verworrenes Vorſtellen zu unterſcheiden iſt; dagegen hat L. ſtrenggenommen kein Recht, von einer paſſiven Kraft in den Monaden zu reden und dieſe der Widerſtandskraft der Körper gleichzuſetzen, denn der Widerſtand, welchen ein Körper dem Eindringen eines andern entgegenſtellt, beruht auf derſelben Expanſivkraft, welche ſich da, wo ſie den Widerſtand anderer Körper überwindet, als bewegende Kraft darſtellt. Von den zwei Kräften, aus denen Kant und ſeine Nachfolger die Materie conſtruiren, Expanſiv- und Attractivkraft, hat Leibniz nur die erſtere, eine allgemeine Anziehung der Materie hat er, wie wir finden werden, gar nicht angenommen; ſtatt aber jene Eine Kraft in zwei Kräfte, eine aktive und paſſive zu zerlegen, durfte er nur ſagen, ſie äußere ſich theils als Bewegungs- theils als Widerſtandskraft, theils in der Aktion, theils in der Reaktion; von einer paſſiven Kraft zu ſprechen, iſt ungenau.

als den letzten Grund des materiellen Daſeins, und er nennt ſie deßhalb mit einem ariſtoteliſchen Ausdruck die „erſte Materie“.[1]) Wie aus dieſem metaphyſiſchen Verhältniß der einfachen Subſtanzen die Erſcheinung der körperlichen Maſſe und ihrer Bewegung hervorgeht, dieß iſt die Grundfrage der leibniziſchen Naturphiloſophie.

4. Die Körperwelt und ihre Geſetze.

An ſich ſelbſt, haben wir geſehen, giebt es nach Leibniz keine realen Weſen, als die Monaden, und keine realen Vorgänge, als die inneren Veränderungen in den Monaden, ihre Vorſtellungen und Beſtrebungen. Jedes dieſer Weſen folgt in ſeiner Thätigkeit und Entwicklung nur ſeiner eigenen Natur und ihren Geſetzen; aber ſie alle ſtehen zu einander im Verhältniß einer urſprünglichen (präſtabilirten) Harmonie, und vermöge dieſes Verhältniſſes bilden ſie Ein zuſammengehöriges, feſt verbundenes Ganzes. Denn wenn auch zwiſchen ihnen nicht der unmittelbare Zuſammenhang einer phyſiſchen Wechſelwirkung ſtattfindet, ſo iſt doch jedes von ihnen mittelbar durch alle andern beſtimmt, weil es durch die Möglichkeit ihres Zuſammenſeins, durch die Idee der Welt, ſo wie dieſe in dem ſchöpferiſchen göttlichen Verſtand

1) Man vgl. O. P. 157 f. 376. 436. 440. 456. 457. 466. 678. 680. 694. 709. 52. 741. Auch von einem „ſubſtantiellen Band“ der Monaden ſpricht Leibniz. Damit könnte aber nach allen Vorausſetzungen ſeines Syſtems nichts anderes gemeint ſein, als ihr auf dem präſtabilirten Verhältniß ihrer Aktivität und Paſſivität beruhender Zuſammenhang ſelbſt; wenn ſich L. in den Briefen an Pater des Boſſes (O. P. 680. 682. 685—688. 740 f.) ſo ausdrückt, als ob er dabei an etwas von den Monaden ſelbſt verſchiedenes dächte, ſo iſt dies nur eine Anbequemung an einen fremden Standpunkt: Leibniz zeigt dem Pater, wie er es angreifen müßte, um unter Vorausſetzung der Monaden die Transſubſtantiation zu rechtfertigen, aber er verbirgt nicht, daß er für ſeine Perſon die hiefür zu Hülfe genommene Hypotheſe eines eigenen vinculum substantiale ſo wenig, als die Brodverwandlungslehre ſelbſt, gutheiße.

lebte, gefordert war, daß jedem nur dasjenige Maß der Kraft zugetheilt, nur die Entwicklungsſtufe und Richtung ſeiner Vorſtellungsthätigkeit in ihm angelegt werden konnte, welche ſich mit der Vollkommenheit des Ganzen, mit der Natur und Entwicklung aller anderen Weſen, vertrug. Jede Monas beſtimmt daher andere Monaden, wiefern eine Vollkommenheit in ihr iſt, durch welche eine entſprechende Unvollkommenheit der andern bedingt wird, wiefern ihr in der Ordnung des Weltganzen die Rolle zugefallen iſt, ſich dasjenige deutlich vorzuſtellen, wovon den andern nur eine dunkle oder verworrene Vorſtellung möglich iſt; jede wird von andern beſtimmt, wiefern in dieſen die Vollkommenheit, oder das deutliche Vorſtellen, iſt, dem in ihr ſelbſt eine Unvollkommenheit, ein undeutliches Vorſtellen, entſpricht. Steht nun eine Monas mit mehreren andern Monaden in dem Verhältniß, daß in ihr eine deutliche Vorſtellung deſſen iſt, was in jenen vorgeht, daß mithin die Zuſtände der andern aus ihr erklärt werden können, ſo werden alle jene von ihr beſtimmt werden; ſie bildet den gemeinſamen Mittelpunkt, von welchem ihre Veränderungen ausgehen; in ihr iſt als Einheit, was in jenen zerſtreut iſt, und durch ſie iſt auch jenen ihr Zuſammenhang mit einander vermittelt. Es bildet ſich ſo mit Einem Wort ein Aggregat von Monaden, welches durch eine Centralmonas zuſammengehalten, ein Leib, der von einer Seele beherrſcht wird.[1]) Aus der verworrenen Vorſtellung dieſes Verhältniſſes entſteht uns die Anſchauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Maſſe, deſſen, was man gewöhnlich Materie nennt (der ſog. materia secunda); und Leibniz erklärt ausdrücklich, daß nur dieſes das Reale ſei, was der Erſcheinung der Materie zu Grunde liege. „Von einer körperlichen Subſtanz, ſagt er (O. P. 689), darf nur da geſprochen werden, wo ein organiſcher Leib mit einer beherrſchenden Monas, oder mit anderen Worten, wo ein lebendiges

1) O. P. 714, 3. 717, 12. 710, 62 f. 70. 689. 317.

Weſen iſt.“ Die Körper ſind daher ſeiner Anſicht nach an ſich ſelbſt gar nichts anderes, als Monadencomplexe, welche durch die Beziehung auf ihre Centralmonas verbunden ſind; die körperliche Maſſe dagegen als ſolche iſt eine bloße Erſcheinung, ſie iſt nur in unſerer ſinnlichen Vorſtellung vorhanden, ebenſo wie der Raum, den ſie einnimmt, bloße Erſcheinung, nur die Form iſt, in welcher die Ordnung der coexiſtirenden Dinge ſich der verworrenen Anſchauung darſtellt. Aber weil dieſer Erſcheinung jenes Reale zu Grunde liegt, iſt ſie kein bloßer Schein, ſondern eine „wohlbegründete Erſcheinung“, ein phaenomenon bene fundatum.[1])

Dieſer Anſicht gemäß kann nun an die todte Materie der gewöhnlichen Vorſtellung und der mechaniſchen Phyſik nicht gedacht werden. Die Materie iſt ja nach Leibniz, ihrem wirklichen Weſen nach betrachtet, nicht dieſe raumerfüllende Maſſe, als welche ſie ſich der ſinnlichen Anſchauung darſtellt, ſondern eine Welt von geiſtigen Weſen, von einfachen, raumloſen Subſtanzen; und dieſe Subſtanzen ſtehen unter einander in einem durchgängigen Verhältniß der Ueber- und Unterordnung, es iſt keine unter ihnen, welche nicht mit andern als beherrſchende oder als dienende verbunden wäre, es giebt keinen endlichen Geiſt ohne einen Leib, und es giebt keinen Leib ohne eine Seele;[2]) denn wie jede geſchaffene Monade mit Unvollkommenheit des Vorſtellens, und ebendadurch mit der paſſiven Beziehung auf andere, der Leiblichkeit, behaftet iſt, ſo kann andererſeits eine Verbindung von Monaden, oder ein Körper, nur dadurch zu Stande kommen, daß eine Anzahl von minder vollkommenen einfachen Subſtanzen ſich einer vollkommeneren unterordnet und durch ſie zur Einheit verknüpft wird.[3]) Auf ihrem Leibe beruht der Zuſammenhang der Mona-

1) O. P. 436. 457. 678. 689. 693. 725, IV. 736, III. 745. 682. 703. 739. 752.

2) Ein Satz, der uns S. 63 f. auch bei Spinoza vorgekommen iſt.

3) O. P. 111. 158. 180. 199. 273, 19. 432. 440. 464, 1 X. 466. 678. 710, 72.

den: die Materie iſt das Band derſelben, und ein Geiſt, welcher keine Beziehung zu einem Leibe hätte, wäre ebendamit von der Verbindung mit dem Weltganzen losgeriſſen.[1]) Auf der Beſeelung der Materie beruht es, daß ſie durchaus organiſirt, daß ſie nicht blos unendlich theilbar, ſondern wirklich unendlich getheilt iſt: jeder Körper iſt ein Organiſmus, eine kunſtvoll gebaute, aus verſchiedenartigen Theilen beſtehende, einer Centralmonas dienende Maſchine, und jeder dieſer Theile iſt gleichfalls eine ſolche und ſo fort in's unendliche; ſo daß demnach jeder, auch der kleinſte Theil der Materie eine Welt iſt, welche ihrerſeits gleichfalls Welten ohne Zahl in ſich ſchließt.[2]) Die Annahme von Atomen wird von Leibniz ebenſo beſtritten, wie die des Leeren.[3])

Nichtsdeſtoweniger ſteht er der mechaniſchen Phyſik ſeiner Zeit nicht ſo ferne, als man vielleicht vermuthen möchte. So feſt er vielmehr überzeugt iſt, daß ſich die letzten Geſetze der Bewegung nur durch metaphyſiſche, oder wie er wohl auch ſagt, durch teleologiſche Erwägungen aufzeigen laſſen, ſo entſchieden verlangt er andererſeits für alle Vorgänge in der Körperwelt eine rein mechaniſche Erklärung; und er verwirft von dieſem Standpunkt aus das Verfahren der Platoniker und Theoſophen, welche die einzelnen Naturerſcheinungen unmittelbar aus der göttlichen Wirkſamkeit oder anderen unkörperlichen Kräften, wie die ſog. Archeen, herleiten wollten (vgl. S. 13. 14. 72 f.)[4]) Ja er tritt im Intereſſe einer ſtreng mechaniſchen Naturerklärung ſelbſt der

1) O. P. 432. 440. 537.

2) O. P. 118. 135. 431. 436. 564. 694. 710, 65 f. Briefw. m. Arnauld S. 115. 118. 124 und theilweiſe ſchon in der Theoria motus concreti (1671) Opp. ed. Dut. II, b, 20 Nr. 43.

3) Man vgl. darüber O. P. 158. 159. 758. 137. 197. 199. 229. 241. 274. 695. Schwankender äußert ſich Leibniz noch 1669, O. P. 49 vgl. 124, 3, und in einem Schreiben v. J. 1671 (WW. v. Klopp I, 3, 255) rühmt er ſogar, er ſei der erſte, welcher das Daſein des Leeren vollkommen demonſtrirt habe.

4) O. P. 106. 113. 438, 25. 694. 702. Opp. ed. Dut. III, 321 u. ö.

Lehre entgegen, durch welche ſein großer engliſcher Zeitgenoſſe die Unterſuchungen eines Kepler und Galilei über die Geſetze der himmliſchen und der irdiſchen Bewegungen in einem höheren Geſetze verknüpfte, und für weitere eingreifende Fortſchritte der Naturwiſſenſchaft den Grund legte, Newton's Theorie über die allgemeine Anziehungskraft der Materie. Eine ſolche Wirkung der Körper auf einander ließe ſich, wie er glaubt, als eine unvermittelte Wirkung in die Ferne, auf natürlichem Wege nicht erklären, ſie wäre ein fortwährendes Wunder; die Kraft, welche ſie hervorbringen ſollte, wäre eine unbegreifliche, irrationale, wie die verborgenen Qualitäten der Scholaſtiker; dieſe ganze Hypotheſe widerſpricht dem Grundſatz, von dem eine geſunde Naturwiſſenſchaft nie abgehen wird, daß alle Vorgänge in der Natur auf mechaniſchem Wege zu Stande kommen, ſie iſt eine Chimäre, eine Abſurdität.[1]) Leibniz ſelbſt hatte ſchon in einer ſeiner erſten Schriften[2]) den Verſuch gemacht, nicht allein die Schwere, ſondern auch die Elaſticität und den Magnetiſmus und eine Reihe weiterer Erſcheinungen rein mechaniſch mittelſt der Annahme zu erklären, daß ein von der Sonne ausgehender alles durchdringender Licht- oder Aetherſtrom um die Erde kreiſe, und je nach der Beſchaffenheit der Körper, auf welche er ſtößt, die mannigfaltigſten Bewegungen hervorbringe; und er hat an dieſer Erklärung auch in der Folge feſtgehalten.[3]) Die mechaniſche Naturanſicht iſt, wie er glaubt, innerhalb ihres Gebietes vollkommen berechtigt, aber die Geſetze der mechaniſchen Bewegung ſelbſt, die allgemeinſten Naturgeſetze, laſſen ſich nur begreifen, wenn das Weſen der Dinge und der letzte Grund aller Bewegung in der Kraft, nicht im Stoffe, geſucht wird. Das Reich der wirkenden und das

1) O. P. 485, 19. 568, 207. 732. 767, 35. 777, 113 f. ebd. Nr. 118 ff.

2) Der Hypothesis physica nova (Theoria motus concreti) v. J. 1671 bei Dutens II, b, 3 ff. vgl. das Schreiben an Joh. Friedrich aus demſelben Jahr bei Klopp III, 3, 242 f.

3) Vgl. O. P. 108. 767. Opp. ed. Dut. III, 213 ff. 228 f. 400 f.

der Endurſachen decken ſich vollſtändig: jedes reicht für ſich allein aus, um alles Einzelne zu erklären; aber wenn das Ganze erklärt werden ſoll, müſſen wir von den Naturgeſetzen auf den Weltzweck, von dem Mechaniſmus auf die Teleologie zurückgehen.[1])

Näher ſind es zwei durchgreifende Geſetze, welche Leibniz durch ſeine dynamiſche Auffaſſung der Natur gewonnen und in dieſer grundſätzlichen Faſſung zuerſt in die Naturwiſſenſchaft eingeführt hat: das Geſetz der Stetigkeit und das Geſetz der Erhaltung der Kraft. Denkt man ſich unter den Körpern mit Descartes, Gaſſendi und Hobbes bloße Maſſen, welche ihrer Natur nach gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ſind, ſo bedürfen dieſelben eines äußeren Anſtoßes, um in Bewegung geſetzt, oder andererſeits in ihrer Bewegung aufgehalten oder von der Richtung, die ſie einmal haben, abgelenkt zu werden. Man muß daher jede Veränderung in der Bewegung der Körper auf einen neuen von außenher kommenden Anſtoß zurückführen; und wenn dieſe Veränderung nicht blos darin beſteht, daß eine Bewegung oder Bewegungsrichtung von einem Körper auf einen anderen übertragen wird, wenn vielmehr durch dieſelbe die Geſammtſumme der in der Welt vorhandenen Bewegung vermindert oder vermehrt wird, ſo könnte ſie nur aus der Einwirkung einer Macht, welche außer der geſammten Körperwelt ſteht, nur aus einem Eingreifen Gottes in den Weltlauf, hergeleitet werden. Man müßte mithin auf jenem Standpunkt entweder eine fortwährende Unterbrechung des Naturzuſammenhangs durch die göttliche Urſächlichkeit annehmen, oder man muß, um dieß zu vermeiden, mit Descartes behaupten, daß die Summe der Ruhe und der Bewegung in der Welt ſich unveränderlich gleichbleibe. Leibniz kann ſich weder zu der einen noch zu der andern von dieſen Annahmen entſchließen, und ſein Syſtem gewährt ihm die Mittel, ſich beiden zu entziehen. Einerſeits iſt er überzeugt, daß die Natur nie einen

1) O. P. 430. 702. 711, 79. 712, 87. und was S. 123, 4 angeführt iſt.

Sprung mache, daß alles, was geſchieht, in dem bisherigen Geſchehen vollſtändig vorbereitet ſei, jede Veränderung ſich allmählich, durch unendlich viele Zwiſchenglieder und in unendlich kleinen Abſtufungen vollziehe; und er betrachtet dieſes „Geſetz der Continuität", deſſen Entdeckung er ausdrücklich ſich ſelbſt zuſchreibt, als eines der wichtigſten und allgemeinſten Naturgeſetze.[1]) Andererſeits aber weiß er ſich dieſe Stetigkeit des Naturlaufs, durch welche das nachbeſſernde Eingreifen einer außerweltlichen Urſache in denſelben entbehrlich gemacht wird, nicht mit Descartes daraus zu erklären, daß die Geſammtſumme der in der Welt vorhandenen aktuellen Bewegung ſich weder vermehre noch vermindere. Dieſe Annahme iſt, wie er nachweiſt, mit den unläugbarſten Thatſachen und den durch ſie beſtätigten mechaniſchen Geſetzen unvereinbar. Als unveränderlich darf vielmehr nur die Geſammtſumme der bewegenden Kräfte betrachtet werden. Wenn nämlich die in der Welt vorhandenen Kräfte, — die an ſich freilich nie unwirkſam ſind, und auch in den Körpern, ſelbſt bei anſcheinender Ruhe, doch immer noch wenigſtens ein Kleinſtes von Bewegung hervorbringen[2]), — ſich in einem zweifachen Zuſtand befinden können, demjenigen, in dem ihre Thätigkeit wenigſtens annähernd gehemmt und auf ein bloßes Streben beſchränkt iſt, ohne eine wirkliche und bemerkbare Bewegung zu erzeugen, und demjenigen, in dem ſie ſich in wirklichen Bewegungen äußert, und wenn demnach Leibniz zwiſchen todter und lebendiger Kraft unterſcheidet, ſo muß, wie er glaubt, die Größe der in der Welt vorhandenen lebendigen Kräfte ſich immer gleich bleiben. Oder wie er dieß näher ausführt: es erhält ſich in der Welt die gleiche Quantität der abſoluten Kraft, oder der Aktion, der reſpektiven Kraft, oder der Reaktion zwiſchen den einzelnen Theilen der Körper, und der direktiven, nach außen wirkenden, Kraft der

1) O. P. 115. 189. 193. 392. 605, 348. 724 vgl. 104 f.
2) Man ſ. hierüber O. P. 122. 157, 9. 196 f. 223.

Körper, es erhält ſich daher auch, wenn wir die entgegengeſetzten Bewegungen gegen einander ausgleichen, die gleiche Quantität des Fortſchritts nach einer beſtimmten Richtung. Dieß iſt das Princip der Erhaltung der Kraft, durch welches Leibniz der Naturwiſſenſchaft unſerer Tage vorangieng. Fragt man aber, wie die Größe der thätigen Kraft ſich gleich bleiben könne, wenn die Größe der Bewegung ſich verändert, ſo antwortet unſer Philoſoph: dieſe beiden ſtehen nicht, wie Descartes geglaubt hatte, immer in dem gleichen Verhältniß; die Größe der Bewegung verhalte ſich wie das Produkt der Maſſe in die Geſchwindigkeit, die Größe der lebendigen Kraft wie das Produkt der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit.[1]) Zugleich unterläßt er aber auch nicht, darauf aufmerkſam zu machen, daß die Kraft, welche beim Zuſammenſtoß nicht elaſtiſcher Körper ſcheinbar verloren geht, ſich vielmehr nur an die kleinen Theile derſelben zerſtreue, welche in Folge des Zuſammenſtoßes in Bewegung gerathen. (O. P. 775, 99.) Von der jetzigen Theorie über die Erhaltung der Kraft unterſcheidet ſich aber allerdings die ſeinige nicht allein dadurch, daß er noch nicht die Mittel beſaß, um ſeinen Gedanken an den konkreten Naturerſcheinungen genauer nachzuweiſen[2]), ſondern auch durch die Beſtimmung, daß es nicht die Geſammtgröße der lebendigen und der Spannkräfte, ſondern die der erſteren für ſich ſein ſoll, welche ſich unverändert erhält; und in Folge davon droht er

1) Die Belege zu der obigen Darſtellung finden ſich Opp. ed. Dut. III, 315 ff. 180 f. 194 f. 232 f. 253 f. O. P. 108. 132. 136. 155. 191. f. 430. 437. 604. 702. 716, 11. 723. 775, 99. Ueber die Frage nach dem richtigen Maßſtab für die Größe der Kraft, welche die Philoſophie und die Phyſik ſeit Leibniz ſo lebhaft beſchäftigt hat, vgl. m. Feuerbach, Leibniz 79 f., Fiſcher, Geſch. d. n. Phil. II, 407 f. III, a, 132 f., und von Aelteren: Wolff, Cosmologia gen. § 481 f., Kant, Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte.

2) Von der mechaniſchen Wärmetheorie findet ſich bei ihm, auch abgeſehen von der Jugendſchrift: Theoria motus concreti (bei Dutens II. b, 16), noch keine Spur.

immer wieder in die carteſianiſche Behauptung über die Erhaltung der Größe der Bewegung zurückzufallen. Aber doch läßt ſich die Bedeutung ſeiner Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand nicht verkennen. Er ſelbſt will nun weder das eben beſprochene Geſetz, noch das der Continuität, als unbedingt nothwendig betrachtet wiſſen; er behauptet vielmehr (Theod. § 345 ff.), ſie laſſen ſich nicht mit voller mathematiſcher Strenge demonſtriren, und gebraucht ſie als Beweiſe für den Satz [1]), daß die Geſetze der Bewegung, alſo die Naturgeſetze überhaupt, auf einer poſitiven göttlichen Anordnung beruhen und durch Zweckmäßigkeitsgründe bedingt ſeien. Indeſſen laſſen ſich beide nicht allein ganz allgemein aus dem logiſchen Geſetz des zureichenden Grundes und dem metaphyſiſchen der Cauſalität ableiten, und auch Leibniz erklärt den Satz von der Erhaltung der Kraft a. a. O. für gleichbedeutend mit dem Satze, daß die Wirkung der Urſache an Kraft gleich ſei, ſondern beide ſind auch noch ganz beſonders durch die Vorausſetzungen der Monadenlehre gefordert. Denn wenn die Subſtanz der Körper anerkanntermaßen weder vermindert noch vermehrt werden kann, da man ja ſonſt ein abſolutes Entſtehen oder Vergehen annehmen müßte, dieſe ihre Subſtanz aber nicht in der Maſſe, ſondern in den wirkenden Kräften beſteht, ſo folgt unmittelbar, daß die Summe der Kräfte in der Welt ſich unveränderlich gleichbleibt; und wenn jedes reale Weſen in einer beſtändigen Veränderung ſeiner Zuſtände begriffen iſt, ſo folgt, daß jede Veränderung allmählich eintritt, jedes ſpätere mit dem früheren durch ſtetige Uebergänge verknüpft, und auch das entgegengeſetzteſte durch jene unendlich vielen und unmerklich kleinen Zwiſchenglieder vermittelt iſt, welche es erlauben, die ſcheinbar feſten qualitativen Unterſchiede auf fließende und blos graduelle zurückzuführen, die Ruhe z. B. als eine unendlich kleine Bewegung, die Gleichheit als eine unendlich kleine Ungleichheit zu behandeln (Theod. 348). Wie

1) Ueber den auch O. P. 477.

der Begriff der ſtetigen Veränderung und der unendlich kleinen Unterſchiede auch mit Leibniz' Erfindung der Differentialrechnung zuſammenhängt, kann hier nur angedeutet werden.

5. Die lebenden Weſen, der Menſch.

Betrachtet nun der Philoſoph die uns umgebende Welt von dem Standpunkt aus, welcher im vorſtehenden dargelegt iſt, ſo muß ſich ihm nothwendig eine Anſicht von ihr ergeben, welche ſowohl von der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe als von den Annahmen der Zeitphiloſophie weit abweicht. Jene theilt die Natur in die unorganiſche und die organiſche, das Reich der lebloſen und das der lebenden Weſen; dieſe gieng darauf aus, überall nur mechaniſche Bewegung zu ſehen, und ein Descartes hatte ſelbſt die Thiere für ſeelenloſe Maſchinen erklärt. Für Leibniz dagegen giebt es gar nichts lebloſes und unorganiſches in der Welt, ſelbſt die ſcheinbar todten Stoffe ſind, wie wir geſehen haben, ihm zufolge bis in ihre kleinſten Theile hinaus organiſirt, eine Welt von lebenden Weſen: der Gegenſatz des Organiſchen und Unorganiſchen hebt ſich ihm in den Unterſchied vollkommener und minder vollkommener Organiſmen, der Gegenſatz des Lebendigen und Lebloſen in den Unterſchied einer höheren und niedrigeren ſeeliſchen Entwicklung auf. Wo überhaupt ein Monadenaggregat oder ein Körper iſt, da iſt auch eine Centralmonas oder eine Seele, durch die jenes Aggregat nach den Geſetzen der präſtabilirten Harmonie zuſammengehalten wird. Der Leib iſt eine Maſchine, ein Automat, welcher durch ſich ſelbſt, und ohne jeden unmittelbaren Einfluß der Seele, alle die Bewegungen ausführt, die durch ſeine ideale Beziehung zu der Seele, deren Leib er iſt, gefordert werden; und es gilt dieß von den höchſten Organiſmen wie von den niedrigſten, von dem menſchlichen Leibe, wie von jedem andern; der Unterſchied iſt nur der des einfacheren und zuſammengeſetzteren,

des mehr oder weniger kunſtvollen.[1]) Die Seele ihrerſeits iſt ein einfaches Weſen; dieſe Einfachheit ſchließt aber eine Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen ſo wenig aus, daß vielmehr jede Seele, als ein Spiegel des Univerſums, unendlich viele Vorſtellungen in ſich trägt; von dieſen bleiben indeſſen die meiſten dunkel oder verworren, und zu größerer Deutlichkeit kommen nur diejenigen, welche das ausdrücken, was in ihrem Körper vorgeht.[2]) Die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe beſteht ausſchließlich in ihrer präſtabilirten Harmonie; ohne jede unmittelbare Einwirkung derſelben auf einander ſtimmen die Vorgänge in beiden bis auf's einzelſte hinaus vollkommen überein, und dieß gilt gleichfalls von der Seele und dem Leibe des Menſchen, wie von allen andern.[3]) Auch dieſes Verhältniß iſt aber, wie alles in der Welt, in einer unabläßigen Veränderung begriffen: wie die inneren Zuſtände einer Monade ſich ändern, ändert ſich auch ihre Beziehung zu andern Monaden; ſie tritt aus dem Complex, welchem ſie bisher angehört hatte, aus und in einen neuen ein, ſie wird durch eine höhere Entwicklung ihres Vorſtellens befähigt, den Mittelpunkt für andere zu bilden, ſich aus einer dienenden zu einer beherrſchenden zu erheben, oder ſie ſinkt umgekehrt durch die Verdunklung ihrer Vorſtellungen von der Stufe, welche ſie bisher einnahm, auf eine tiefere herab, und wird aus einer beherrſchenden zu einer dienenden, aus einer Seele zum Theil eines Leibes. Jeder Organiſmus unterliegt daher einem beſtändigen Zu- und Abfluß ſeiner Theile; er ſcheint wohl als einer und derſelbe ſich zu erhalten, in der That aber gleicht er dem Schiffe des Theſeus, welches die Athener mittelſt fortwährender Ausbeſſerungen Jahrhunderte lang bewahrten, und welches immer noch für das Schiff

1) O. P. 183 f. 459. 710, 64. 714, 3. 774, 92. 777, 115 f. 124.

2) Vgl. S. 107. 112 ff. und O. P. 153. 710, 62. 225 f.

3) Man vgl. hierüber S. 115 ff., und was im beſondern die Verbindung der menſchlichen Seele mit ihrem Leibe betrifft, auch noch O. P. 183 f. 233 unt. 253. 433 f. 458. 494. 520, 63. 606 f. 711, 78. 773, 92.

des Theseus galt, während seine ursprünglichen Bestandtheile längst alle durch neue ersetzt waren: nicht sein Stoff, nur seine Form bleibt dieselbe. Eine ähnliche Veränderung vollzieht sich in der Seele: sie befindet sich im Zustand einer beständigen Evolution oder Involution, eines Fortschreitens zu deutlicheren oder eines Zurücksinkens in verworrenere Vorstellungen; und diesem entsprechend muß auch ihr Verhältniß zu andern Monaden und daher ihre Leiblichkeit sich verändern; kraft der allgemeinen Weltharmonie muß sie jederzeit den ihrer eigenen Beschaffenheit entsprechenden Leib erhalten, sie muß bald einen unvollkommeneren Organismus mit einem vollkommeneren, bald einen vollkommeneren mit einem unvollkommeneren vertauschen. Wenn eine Seele ihren bisherigen Leib verläßt, nennt man dieß Tod, wenn sie in einen neuen Leib eintritt, Erzeugung. In Wahrheit sind beide Vorgänge Ein und dasselbe: ein Wechsel ihres Wohnsitzes, ihrer äußeren Gestalt. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Seele aus ihrem früheren Körper auf einmal ganz auszöge und in einen fertigen neuen einwanderte. Auch hier gilt vielmehr das Gesetz der Stetigkeit, der Entwicklung. Wenn die Seele einen neuen Leib erhält, so ist dieß nicht eine Metempsychose, sondern eine Metamorphose, eine Evolution, eine sich allmählich vollziehende Umwandlung, wie die der Raupe in den Schmetterling. Der Austritt aus ihrem bisherigen Körper ist nicht der Uebergang in ein körperloses Leben, sondern ein Zurückgehen aus dem großen in das kleine, eine Zurückziehung aus ihrem weiteren Leibe in den engeren, eine Involution. Da kein endlicher Geist ohne einen Leib sein kann, so muß jede Seele ohne Ausnahme immer mit irgend einer Leiblichkeit umkleidet sein, wenn auch nicht immer mit derselben, und wie viele Gewänder sie auch ablegen mag, immer wird ihr noch eines übrig bleiben, welches den Kern für die Bildung eines neuen Organismus abgeben kann. Einen empirischen Beweis für diese Annahme glaubte Leibniz in den Samenthierchen zu

finden, welche eben damals durch Leuwenhoek entdeckt waren; er vermuthete nämlich in denſelben die noch unvollkommenen Anfänge der ſpäter ſich entwickelnden höheren Organiſmen, die körperliche Umhüllung, die jede Seele bei der Bildung eines neuen Leibes aus dem alten mit herübernimmt.[1])

Das vorſtehende gilt von allen Seelen überhaupt und dem Verhältniß derſelben zu ihren Leibern. Dieß ſchließt jedoch, wie Leibniz glaubt, eine weſentliche Verſchiedenheit in ihrer Natur und ihrem Schickſal nicht aus. Allen Monaden kommt Vorſtellung und Trieb zu, und ſie bewirken deßhalb Leben in den organiſchen Körpern, deren Mittelpunkt ſie bilden; aber ſo lange ſich ihr Vorſtellen nicht zur Empfindung entwickelt, ſind ſie „nackte Monaden", bloße Lebensprincipien, ſie befinden ſich im Zuſtand einer immerwährenden Betäubung, in einer Art Schlummer; ſie ſelbſt können daher, ſtrenggenommen, noch nicht Seelen, ſondern nur Analoga von Seelen, die zuſammengeſetzten Weſen, denen ſie inwohnen, können noch nicht Thiere, ſondern nur überhaupt lebende Weſen (simple vivans) genannt werden. Solche Weſen ſind z. B. die Pflanzen. Hat dagegen eine Monade Organe, durch deren Vermittlung die Eindrücke, die ſie erhält, und daher auch die ihnen entſprechenden Vorſtellungen, die Deutlichkeit von Empfindungen erlangen und ſich eine Zeit lang in der Erinnerung erhalten, ſo nennen wir ſie eine Seele im engeren Sinn und das entſprechende lebende Weſen ein Thier. Erhebt ſich endlich eine Seele zur Vernunft, ſo iſt ſie nicht blos Seele, ſondern auch

---

1) O. P. 125, 6 f. 161. 179 f. 181. 199. 205. 278 f. 323. 431. 436. 456. 464. 466. 527, 90 f. 678. 710, 70 ff. 719. 721. 724. 731. Die Annahme, daß alle Körper, auch die der Pflanzen und Mineralien, einen Kern ihrer Subſtanz haben, welcher ſich in einen kleinſten Umfang zuſammenziehen könne und bei der Zerſtörung des Körpers unverſehrt bleibe, — dieſe zunächſt von der theoſophiſchen Chemie entlehnte Vorſtellung gebraucht Leibniz ſchon 1671 (bei Klopp III, 1, 247) zur Erklärung und Vertheidigung des Auferſtehungsglaubens.

Geiſt. In dieſe Gattung gehören die Seelen der Menſchen und der über dem Menſchen ſtehenden Weſen; denn auch ſolche muß man, wie unſer Philoſoph glaubt, ebenſogut, wie die untermenſchlichen, annehmen, wenn nicht in der Stufenreihe der Weſen eine Lücke (ein „vacuum formarum“) entſtehen ſoll.[1])

Dieſe Unterſchiede ſind nun allerdings nicht unveränderlich. Die Thiere kommen bisweilen in den Zuſtand von bloßen lebenden Weſen und ihre Seelen in den einfacher Monaden, indem ihre Vorſtellungen ſo undeutlich werden, daß die Möglichkeit, ſich wieder an ſie zu erinnern, verloren geht. Auch der Menſch kann in einen ſolchen Zuſtand der Lethargie gerathen, wie im traumloſen Schlaf und in der Ohnmacht; ja es ſollen ſich alle Menſchenſeelen vor dem Eintritt in das menſchliche Daſein auf der niedrigeren Entwicklungsſtufe bloßer Thierſeelen befunden haben, und andererſeits iſt der Tod der Thiere, nach Leibniz, nichts anderes, als das Herabſinken in einen Zuſtand der Betäubung, aus dem ſie aber wieder zu einem höheren Leben erwachen können.[2]) Aber doch glaubt Leibniz zwiſchen den vernünftigen und den vernunftloſen Geſchöpfen nicht blos einen Stufenunterſchied, ſondern auch einen eingreifenden Artunterſchied annehmen zu müſſen. Die Thiere haben Sinnesempfindung und Gedächtniß, aber nur der Menſch hat Vernunft; er allein vermag die ewigen und nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, auf denen alles Denken beruht; er allein kann daher auch allgemeine Begriffe bilden, Schlußfolgerungen ziehen und die Gründe der Dinge erforſchen; ihm allein iſt es gegeben, über ſeine eigene Thätigkeit zu reflek-

1) O. P. 706, 19 ff. 714, 4. 431. 676. 678. 235; vgl. 312. 467, 6. Wegen dieſer Stetigkeit in der Abfolge der Weſen ſtellt L. (in einem Brief, den Pichler, Theol. d. Leibn. I, 250 aus König, Appel au public, mittheilt) die Vermuthung auf, welche die Beobachtung in der Folge beſtätigt hat, daß es eine Zwiſchenſtufe zwiſchen Thieren und Pflanzen gebe.

2) O. P. 715. 235, 11. 464, X.

tiren, ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden. Die Thiere ſind reine Empiriker, ihre Vorſtellungen reihen ſich nur gedächtnißmäßig aneinander; auch wo ſie Schlüſſe zu machen ſcheinen, iſt das, was wirklich in ihnen vorgeht, nur ein Akt des Gedächtniſſes: ſie erwarten, daß die früheren Vorgänge ſich wiederholen; nur der Menſch iſt im Stande, den Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen, Gründen und Folgen, einzuſehen. Er iſt daher nicht blos, wie alle Monaden, ein Spiegel der Welt, ſondern auch ein Ebenbild der Gottheit, und deßwegen zu einer eigenthümlichen innigen Gemeinſchaft mit Gott beſtimmt.[1]) Leibniz unterſcheidet deßhalb die Menſchen auch hinſichtlich ihrer Entſtehung und ihres endlichen Schickſals von den Thieren ſchärfer, als dieß die allgemeinen Vorausſetzungen ſeines Syſtems eigentlich erlaubten. Die menſchlichen Seelen präexiſtiren, wie er glaubt, von Anfang an in den Samen; aber in den elementaren Organiſmen der Samenthierchen ſind ſie noch vernunftlos, nur empfindende oder Thierſeelen; erſt bei der Erzeugung des Menſchen, dem ſie anzugehören beſtimmt ſind, gelangen ſie zur Vernünftigkeit; ſei es durch eine übernatürliche Wirkung der Gottheit, oder — was Leibniz vorzieht, und was ſein Syſtem allein zuläßt — deßhalb, weil von Anfang an in ihnen allein die Vernunft und in ihren Leibern allein der menſchliche Organiſmus präformirt iſt.[2]) Noch größer iſt der Unterſchied in dem künftigen Schickſal der Menſchen- und Thierſeelen. Während die letzteren in den Schlummerzuſtand der tiefer ſtehenden Monaden zurückſinken, und aus dieſem Grunde zwar unzerſtörbar, aber ſtrenggenommen nicht unſterblich genannt werden können, iſt der Tod für den Menſchen höchſtens eine kurze Unterbrechung ſeines Selbſtbewußtſeins; er bewahrt nach demſelben nicht nur ſeine phyſiſche, ſondern auch

1) O. P. 125, 5. 195. 235, 14. 237. 296. 431. 464 f. 707, 28 f. 712, 83 f. 715, 5.

2) O. P. 462. 467, 5. 527, 91. 618, 397. 659, 81. 711, 82. 720. 725, 2. 731.

ſeine moraliſche Identität, ſeine Perſönlichkeit und Erinnerung; und auch die Umbildung ſeines körperlichen Organiſmus wird nur dazu dienen, die Vergeltung herbeizuführen, welche durch ſeine ſittliche Beſtimmung gefordert iſt. Doch läßt ſich nicht verkennen, daß es für Leibniz eigenthümliche Schwierigkeiten hat, dieſen Vorzug des Menſchen vor anderen Weſen zu erweiſen. Er ſagt wohl, da die Seele ein einfaches, unkörperliches Weſen ſei, ſo ſei ſie keiner Auflöſung fähig; aber das gleiche gilt von jeder Monade; auf dieſem Wege ließe ſich daher nur jene Unzerſtörbarkeit, welche unſer Philoſoph auch den Thierſeelen zuerkennt, aber nicht die Fortdauer der ſelbſtbewußten Perſönlichkeit darthun. Nicht anders verhält es ſich mit der Bemerkung, daß der Geiſt, welcher von allen anderen Dingen unabhängig ſei, und das Univerſum in ſich darſtelle, ſo dauernd ſein müſſe, wie dieſes. Keine Monade erleidet ja eine Einwirkung von andern, und jede iſt ein Spiegel des Weltganzen. Behauptet Leibniz weiter: wie die übrigen Seelen immer Subſtanz bleiben, ſo bleibe der Geiſt immer Perſon, ſo erhebt ſich hiegegen das Bedenken, daß die Menſchenſeelen nach ſeiner eigenen Annahme unbeſtimmbar lange unperſönlich präexiſtirt haben ſollen; konnten ſie aber aus unperſönlichen Weſen zu perſönlichen werden, ſo fragt es ſich, ob und warum das umgekehrte unmöglich ſein ſoll. Wird endlich die ſittliche Bedeutung des Glaubens an eine jenſeitige Vergeltung hervorgehoben, ſo iſt damit die Möglichkeit und Nothwendigkeit derſelben noch nicht erwieſen. Dagegen ſtimmt es, die perſönliche Unſterblichkeit einmal angenommen, mit ſeinen ſonſtigen Ueberzeugungen auf's beſte überein, wenn er dem Menſchen auch im Jenſeits nicht auf eine Seligkeit, die gar nichts mehr zu wünſchen übrig ließe, ſondern nur auf einen Fortſchritt zu immer neuer Vollkommenheit Ausſicht macht.[1])

1) Man vgl. zu dem obigen O. P. 47. 126, 8. 128, 16. 161. 199. 203. 278. 281. 372. 465, 15. 466, 5. 712, 88 f. 718, 18.

6. Der Menſch als vorſtellendes Weſen, die leibniziſche Erkenntnißtheorie.

Aus der vernünftigen Natur des Menſchen entſpringen die Geſetze ſeines geiſtigen Lebens, die Aufgaben, welche ſeiner wiſſenſchaftlichen und ſeiner ſittlichen Thätigkeit geſtellt ſind, die Mittel, welche ihm für ihre Löſung zu Gebote ſtehen, die Wege, auf denen er ſie zu verfolgen hat.

Faſſen wir nun zunächſt die Erkenntnißthätigkeit in's Auge, ſo wird die erſte Frage die ſein müſſen, wie Leibniz die Entſtehung unſerer Vorſtellungen erklärt. In dieſer Beziehung ſtanden ſich nun in der Zeit, der er ſeine philoſophiſche Bildung verdankte, zwei Anſichten gegenüber: die empiriſtiſche und die rationaliſtiſche. Jene leitete alle unſere Vorſtellungen aus der Erfahrung her, dieſe ließ einen Theil derſelben dem Geiſte als angeborene Ideen vor aller Erfahrung eingepflanzt ſein. Auf ſolche angeborene Ideen wurden die allgemeinſten Begriffe und Grundſätze, die logiſchen, mathematiſchen, metaphyſiſchen, moraliſchen und religiöſen Principien zurückgeführt. Die empiriſtiſche Anſicht war von Baco und Hobbes vertreten, in der Annahme angeborener Ideen ſtimmte die carteſianiſche Schule mit den Platonikern und den meiſten Peripatetikern jener Zeit überein. Eine neue nachhaltige Anregung erhielt dieſe Unterſuchung im Jahr 1689 durch Locke's „Verſuch über den menſchlichen Verſtand", dieſes ſcharfſinnige Werk, in welchem die Frage nach dem Urſprung der Vorſtellungen zum erſtenmal gründlich erörtert, die Lehre von den angeborenen Ideen mit überlegenen Gründen beſtritten, die empiriſtiſche Theorie genauer auseinandergeſetzt, und durch alles dieſes zu der erkenntnißtheoretiſchen Entwicklung, deren reifſte Frucht Kant's Kritik der reinen Vernunft iſt, der Anſtoß gegeben wurde. Eben dieſes Werk war es auch, welches Leibniz veranlaßte, in ſeinen „Neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand" vom Jahr 1704, die aber erſt 1765 gedruckt wurden,

mit der Prüfung von Locke's Anſicht eine ausführliche Darſtellung ſeiner eigenen Erkenntnißtheorie zu verbinden. Dieſe Theorie ſelbſt jedoch hat ſich ihm nicht erſt im Gegenſatz zu Locke gebildet, ſie iſt vielmehr in allen weſentlichen Zügen in und mit der Monadenlehre gegeben. Da jede Monade ein Spiegel des Univerſums iſt, muß es auch die menſchliche Seele ſein, und da keine Monade äußere Einwirkungen erfährt, kann auch ihr keine Vorſtellung von außen her mitgetheilt werden. Es iſt daher nicht blos von jenen allgemeinen, über die Erfahrung hinausgehenden und ſie bedingenden Principien, welche auch Leibniz dem Locke'ſchen Empiriſmus entgegenhält, ſondern von allen unſeren Vorſtellungen zu ſagen, daß ihre Quelle in unſerem eigenen Geiſt liege: der empiriſtiſchen Behauptung, daß es keine angeborenen Ideen gebe, daß die Einwirkung des wahrgenommenen Objekts auf das wahrnehmende Subjekt die einzige Quelle der Vorſtellungen ſei — dieſer Behauptung ſtellt Leibniz im ausgeſprochenſten Gegenſatz die Erklärung entgegen, es gebe keine Einwirkung des Objekts auf das Subjekt, alle Vorſtellungen ſeien uns angeboren. Die Thatſachen, welche der Empiriſmus für ſich anführt, will er darum nicht beſtreiten. Er giebt zu, daß die ſinnliche Wahrnehmung dem Denken vorangehe, daß wir von nichts einen Begriff haben, wenn uns die entſprechenden Anſchauungen fehlen, daß wir keine Gedanken haben, die nicht von irgend einem ſinnlichen Bilde begleitet wären. Aber er erklärt dieſe Thatſachen anders, als ſein Gegner. Er ſieht in der Wahrnehmung nicht die Quelle, ſondern nur die Vorſtufe des Denkens, nicht die Urſache, durch die es erzeugt wird, ſondern eine Form, die es in ſeiner Entwicklung annimmt. Der Unterſchied zwiſchen der ſinnlichen Vorſtellung und dem Denken führt ſich ihm zufolge auf den Unterſchied des unvollkommeneren und vollkommeneren, des verworrenen und deutlichen Vorſtellens zurück: was ich mir deutlich vorſtelle, wenn ich es denke, davon giebt mir die ſinnliche Anſchauung nur ein undeutliches, verworrenes Bild; wenn ſie

uns z. B. die Körper, in denen unſer Verſtand organiſche Verbindungen einfacher Subſtanzen erkennt, als unorganiſche raumerfüllende Maſſe erſcheinen läßt. Nun liegt es aber in der Natur der Sache, es iſt durch das Geſetz der Stetigkeit und der Entwicklung gefordert, daß das undeutliche und unvollkommene Vorſtellen dem deutlichen und vollkommenen vorangeht. Die Seele muß daher nothwendig das, was ſie ſich deutlich vorſtellen oder denken ſoll, ſich vorher undeutlich vorgeſtellt oder wahrgenommen haben, die Erfahrung muß der Zeit nach dem Denken vorangehen, und es kann mit der empiriſchen Schule geſagt werden, es ſei nichts im Verſtande, was nicht vorher im Sinn war. Nur folgt daraus, wie unſer Philoſoph glaubt, nicht im geringſten, daß unſer Denken auch ſeinem Weſen nach aus der Wahrnehmung herſtammt, daß unſer Geiſt ſeinen Inhalt urſprünglich von der Erfahrung empfängt, und abgeſehen von derſelben eine tabula rasa, ein unbeſchriebenes Blatt, iſt. Eine ſolche tabula rasa kann er gar nicht ſein, wenn er eine Einzelſubſtanz, ein individuell beſtimmtes, von allen andern verſchiedenes Weſen, ſein ſoll; denn wodurch könnte er ſich von ihnen unterſcheiden, als durch ſeine Thätigkeiten, ſeine Vorſtellungen? Die angeborenen Wahrheiten ſind uns allerdings nicht als aktuelle, aber ſie ſind uns als virtuelle Erkenntniß angeboren; wir beſitzen, mit anderen Worten, von Hauſe aus das Vermögen, dieſe Wahrheiten aus uns ſelbſt zu entwickeln, wir finden ſie lediglich dadurch, daß wir uns deſſen bewußt werden, was unſer Geiſt noch vor aller Erfahrung, wenn auch zuerſt nur unbewußt, in ſich trägt. Wenn daher jener Grundſatz des Empirismus auch wahr iſt, ſo iſt er doch nur die halbe Wahrheit; um unbedingt richtig zu werden, bedarf er eines Zuſatzes: „nichts iſt im Verſtand, was nicht im Sinn war, außer der Verſtand ſelbſt.“ Die letzte Quelle unſerer Vorſtellungen liegt ausſchließlich in uns ſelbſt; die Erfahrung iſt nur ein Durchgangspunkt unſerer eigenen inneren Entwicklung, die Wahrnehmung nur die Hülle, unter welcher der

Gedanke ſich ſelbſt erſcheint, ehe er zur Deutlichkeit herangereift iſt, die Verpuppung, in die er ſich für einige Zeit einſpinnt, um ſich alsbald, wenn ihm die Flügel gewachſen ſind, wieder aus ihr zu befreien.[1])

Wiewohl aber alle unſere Vorſtellungen aus uns ſelbſt ſtammen und inſofern ihrem Urſprung nach als aprioriſch zu bezeichnen wären, unterſcheidet doch Leibniz eine zweifache Art der Ueberzeugung: durch Vernunft und durch Erfahrung, und dem entſprechend zwei Klaſſen von Wahrheiten: nothwendige und zufällige. Dieſe Unterſcheidung iſt von ihm allerdings nicht zuerſt aufgebracht worden: ſie geht bis auf Ariſtoteles zurück, und war der damaligen Logik geläufig; auch bei Leibniz findet ſie ſich (O. P. 43) lange vor der Ausbildung ſeines eigenthümlichen Syſtems. Aber theils hat ſie für ihn, und namentlich, wie wir finden werden, für ſeine Theologie, eine beſondere Bedeutung, theils iſt es auch von Intereſſe, zu ſehen, wie er ſie mit ſeinen anderweitigen Annahmen verbindet. Dieß geſchieht nun auf doppelte Art. Einerſeits ſetzt er die Erfahrung der Erkenntniß des Einzelnen oder der ſinnlichen Wahrnehmung gleich, die Vernunfterkenntniß der des Allgemeinen, wenn er ausführt: die Erfahrung oder die Induktion unterrichte uns immer nur über eine größere oder geringere Zahl einzelner Fälle; dieſe reichen aber nie aus, um die ausnahmsloſe Nothwendigkeit einer allgemeinen Wahrheit feſtzuſtellen: die nothwendigen Wahrheiten, welche ſich nicht allein in der reinen Mathematik, ſondern auch in der Logik, der Metaphyſik, der Moral in Menge finden, laſſen ſich nicht aus Beiſpielen, und mithin nicht durch das Zeugniß der Sinne, ſondern nur aus angeborenen Principien erweiſen; aber auch von der Wahrheit unſerer Sinnesempfindungen und der Realität der ſinnlichen Dinge können wir uns nur dadurch überzeugen, daß wir die Erſcheinungen nach

1) O. P. 204 ff. 222 ff. 127, 14. 137. 153. 180. 195 f. 353.

Maßgabe der ewigen Vernunftwahrheiten beurtheilen[1]). Andererseits aber sucht er den Grund für jene Unterscheidung in der Natur der Gegenstände, auf welche die beiderlei Wahrheiten sich beziehen. Die mathematischen, logischen, metaphysischen, moralischen Grundsätze tragen, wie unser Philosoph glaubt, den Beweis ihrer Wahrheit in sich selbst, die Gesetze, welche sie ausdrücken, sind unbedingt nothwendig, die Läugnung derselben würde einen Widerspruch in sich schließen. Diese Grundsätze sind daher nothwendige und ewige Wahrheiten, ihr Gegentheil ist unmöglich, und denselben Charakter hat alles, was sich aus ihnen durch wissenschaftliche Beweisführung ableiten läßt. Weil aber das Prädikat in ihnen nur aussagt, was im Begriff des Subjekts schon enthalten ist (weil sie m. a. W. analytische Sätze sind), so sind sie alle, wie Leibniz bemerkt, im Grunde hypothetischer Natur: sie gelten uneingeschränkt von allen den Dingen, auf welche sie sich beziehen, wenn es solche Dinge giebt (der Satz z. B., daß ein Dreieck drei Winkel habe, gilt von jedem Dreieck, wenn überhaupt Dreiecke existiren); ob es aber welche giebt, läßt sich aus den reinen Vernunftwahrheiten als solchen nicht entscheiden. Alle diese Wahrheiten gehen nur auf das Mögliche; sie bestimmen, welche Prädikate mit gewissen Subjekten sich vertragen oder durch die Natur derselben gefordert sind; aber sie enthalten keine Bestimmung über das Wirkliche als solches, und sie können keine enthalten, weil das Dasein eines Dinges nicht blos von seinem eigenen Begriff, sondern zugleich von seinem Verhältniß zu allen anderen Dingen abhängt. Es ist möglich, wenn sein Begriff keinen Widerspruch enthält; aber wirklich wird es nur dann, wenn ein zureichender Grund dafür vorhanden ist; und dieser Grund kann nur darin liegen, daß es in der Gesammtheit aller Wesen eine bestimmte Stelle ausfüllt, daß sein Dasein durch den Zusammenhang des Weltganzen, den göttlichen Weltplan, gefordert ist. Wie es sich

1) O. P. 195. 209. 70 und unten S. 143.

aber hiemit verhält, dieß vermag nur ein ſolcher Geiſt zu beurtheilen, dem alle Dinge und alle ihre Beziehungen mit vollkommener Deutlichkeit vor Augen liegen, dem der Weltplan und ſeine Gründe, die wirkliche Welt und alle möglichen Welten, vollſtändig bekannt ſind. Gott allein beſitzt daher eine aprioriſche Kenntniß der zufälligen, oder wie Leibniz ſie auch nennt, der thatſächlichen Wahrheiten; wir Menſchen ſind nicht blos für die Erkenntniß der Thatſachen, ſondern auch für die Erkenntniß ihrer Geſetze, an die Erfahrung gewieſen, aus der wir aber freilich keine Schlüſſe ziehen und keine allgemeinen Beſtimmungen ableiten könnten, wenn wir nicht dabei von gewiſſen uns angeborenen Principien geleitet würden.[1]) Fragt man aber, wodurch ſich in einem Syſtem, das alle unſere Vorſtellungen ſich aus unſerem eigenen Innern entwickeln läßt, das erfahrungsmäßige Erkennen von der Vernunfterkenntniß unterſcheiden könne, ſo wäre darauf in Leibniz' Sinn zu antworten: die Quelle unſerer Vorſtellungen liege zwar in dem einen wie in dem andern Fall in uns ſelbſt, aber beim vernünftigen Erkennen liege ſie in unſerem eigenen Geiſte rein als ſolchem, beim erfahrungsmäßigen in demſelben, wiefern er durch ſeine Beziehung zu anderen Dingen bedingt und beſtimmt, ein Spiegel der Außenwelt iſt; dort verhalten wir uns daher thätig, hier leidend, dort haben wir deutliche Begriffe, hier verworrene, ſinnliche Vorſtellungen.[2])

Der ebenbeſprochenen Unterſcheidung entſpricht es nun, wenn Leibniz zwei allgemeine Principien unſeres Denkens aufſtellt, den Satz des Widerſpruchs (oder wie er ihn auch nennt: der Identität) und den Satz des zureichenden (oder beſtimmenden) Grundes. Der erſte ſagt aus, daß jedes Ding ſich ſelbſt gleich iſt, daß da-

---

1) O. P. 83. 195. 338 f. 362. 378 f. 480. 641, 14. 707, 33 f. u. ö. Daß die Naturgeſetze nach Leibniz nicht abſolut nothwendig ſein ſollen, iſt ſchon S. 128 gezeigt worden.

2) Vgl. S. 112 f. 121. O. P. 353.

her kein Ding widersprechende Merkmale in sich vereinigen, und kein Satz, der einen Widerspruch enthält, wahr sein kann. Der zweite bestimmt, daß die Wirklichkeit jeder Thatsache und die Wahrheit jedes Satzes einen zureichenden Grund voraussetzt. Der Satz der Identität spricht die Uebereinstimmung jedes Dings mit sich selbst aus, der Satz des Grundes seine Uebereinstimmung mit allen anderen Dingen, mit dem Weltganzen; denn nur in seinem Verhältniß zu diesem liegt nach Leibniz (wie wir auch später noch sehen werden) der Grund, weßhalb von den unzähligen möglichen Dingen und Ereignissen gerade diese und keine andern wirklich geworden sind. Der erstere ist das Princip des rationalen, der zweite das des empirischen Erkennens; denn die Vernunftwahrheiten finden wir dadurch, daß wir den Inhalt unserer fundamentalsten Begriffe analysiren, mit jedem von ihnen diejenigen Prädikate verbinden, die ihnen mit Nothwendigkeit beigelegt werden müssen, weil das Gegentheil ein Widerspruch wäre, und aus den so gewonnenen Urtheilen auf synthetischem Wege, vom Begründenden zum Begründeten fortschreitend, alles weitere ableiten; die zufälligen oder thatsächlichen Wahrheiten dagegen werden wir nur dann verstehen, wenn wir uns der Gründe dessen bewußt werden, was uns als ein Wirkliches in der Erfahrung gegeben ist; und da nun diese Gründe des Wirklichen in dem Weltzweck liegen, so handelt es sich hier darum, die Zwecke zu bestimmen, denen jedes Ding dient, und nun Schritt für Schritt nachzuweisen, welche Mittel für die Erreichung dieser Zwecke nöthig sind, bis die zu erklärende Thatsache gefunden ist. Leibniz nennt dieses letztere Verfahren das analytische, weil das Denken bei demselben von dem zu erreichenden Erfolg zu den ihn bewirkenden Mitteln, vom Bedingten zum Bedingenden fortgeht.[1]) Den Satz des Widerspruchs hatte schon Aristoteles als die allgemeinste und unbezweifelbarste Voraussetzung alles Denkens bezeichnet; den des zureichenden

1) O. P. 707, 31 ff. 83. 515, 44. 641, 14. 716, 7. 416.

Grundes hat erſt Leibniz in dieſer Bedeutung in die Logik eingeführt, und er kam auf denſelben erſt nachdem er ſich von jener univerſellen Harmonie überzeugt hatte, derzufolge nur dasjenige wirklich werden kann, was mit der Ordnung des Weltganzen übereinſtimmt, durch ſeine Zwecke und ſeinen Zuſammenhang gefordert iſt.[1]) Dieſer Satz iſt ſo wenig, wie die leibnizische Erkenntnißtheorie[2]), eine blos logiſche Beſtimmung, welche mit dem übrigen Syſtem unſeres Philoſophen in keinem Zuſammenhang ſteht, ſondern er hat ſich ihm erſt aus dem Ganzen desſelben ergeben, er iſt ein Folgeſatz ſeiner Metaphyſik.

Auch die Frage über die Wahrheit unſerer Vorſtellungen und die Merkmale, nach denen ſie zu beurtheilen iſt, läßt ſich nur unter Berückſichtigung des ganzen Syſtems vollſtändig beantworten. Leibniz unterſcheidet zunächſt, ſowohl unter den Vernunftwahrheiten, als unter den Erfahrungsſätzen, die primitiven oder grundlegenden und die derivativen oder abgeleiteten. Die grundlegenden Vernunftwahrheiten beſtehen in den identiſchen (oder wie wir ſagen würden: analytiſchen) Urtheilen, d. h. in denjenigen, deren Prädikat in dem Subjektsbegriff enthalten iſt. Die Wahrheit dieſer Urtheile bedarf keines Beweiſes, ſie leuchtet uns unmittelbar, durch Intuition, ein. Die grundlegenden Erfahrungswahrheiten ſind die Thatſachen der inneren Erfahrung. Auch ſie führen eine unmittelbare Gewißheit mit ſich, ſie werden uns ohne Beweis durch unſer Gefühl verbürgt. Dahin gehört die Thatſache unſeres Denkens, wie ſie Descartes in ſeinem cogito ergo sum ausſpricht, ebenſo aber auch jede andere Ausſage unſeres Bewußtſeins. Aus

1) In einer Schrift v. J. 1666, wo L. auch ſchon die nothwendigen und zufälligen Wahrheiten unterſcheidet (O. P. 43), giebt er als Princip der letzteren nur den nichtsſagenden Satz: aliquid existit.

2) Von welcher auch Leibniz O. P. 137 ausdrücklich bemerkt, ſie gehöre nicht zu den Präliminaruntersuchungen, ſondern laſſe ſich nur von einem höheren Standpunkt aus befriedigend behandeln.

den grundlegenden Vernunftwahrheiten gewinnt man die abgeleiteten durch Demonstration, nach dem Satz der Identität, indem man nachweist, daß sie in jenen enthalten sind. Verwickelter ist die Frage hinsichtlich der abgeleiteten Erfahrungswahrheiten. Unmittelbar gewiß sind uns nur unsere innern Erfahrungen; d. h. es ist uns gewiß, daß wir diese Gedanken, Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. f. haben; auf welchem Wege können wir nun aber aus diesen Thatsachen unseres Bewußtseins Aussagen über die Gegenstände der äußeren Erfahrung ableiten, wie uns überzeugen, daß es Dinge außer uns giebt, und daß dieselben so oder so beschaffen sind? Diese Frage ist besonders dringend in einem System, welches jede Einwirkung jener Dinge auf unseren Geist läugnet. Hier kann man sich, wie dieß Leibniz ausdrücklich anerkennt, nicht darauf berufen, daß so lebhafte und unwiderstehliche Eindrücke, wie die Sinnesempfindungen, von Gegenständen außer uns herrühren müssen. Das einzige sichere Kennzeichen der Wahrheit und das einzige Merkmal, an dem wir unsere wirklichen Wahrnehmungen von Träumen und Einbildungen unterscheiden können, wird vielmehr in dem Zusammenhang und der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen gesucht werden müssen. Wie nach dem System der prästabilirten Harmonie von den zahllosen an sich möglichen Dingen nur diejenigen wirklich werden können, welche durch den Zusammenhang des Weltganzen gefordert sind, so unterscheiden auch wir das Wirkliche von dem Unwirklichen eben daran, daß sich jenes in das Ganze unserer Weltvorstellung harmonisch einfügt, dieses nicht. Selbst dieses Merkmal gewährt aber immer nur eine, wenn auch noch so hohe, Wahrscheinlichkeit, eine moralische Gewißheit; absolut sicher sind wir nur der Ueberzeugungen, welche sich entweder auf Intuition, oder auf strenge logische Demonstration stützen [1]).

Daß Leibniz die Erfahrung trotzdem nicht gering achtet,

1) O. P. 338 ff. 373. 307. 344. 353. 378. 443 f. 637.

braucht nach allem früheren (S. 92 u. ö.) nicht erſt bemerkt zu werden. Seine Erkenntnißtheorie iſt rationaliſtiſch, ſofern ſie die Quelle unſerer Vorſtellungen in unſerem eigenen Geiſt ſucht, und die Wahrheit derſelben in letzter Beziehung von ihrer Uebereinſtimmung mit den allgemeinen Vernunftbegriffen abhängig macht; ſofern ihr die Erfahrung, mit Einem Wort, nur eine unvollkommene Vorſtufe des vernunftmäßigen Erkennens, nur ein Durchgangspunkt in der Entwicklung des denkenden Geiſtes iſt. Aber ſie iſt es nicht im Sinn einer die empiriſche Erforſchung des einzelnen verachtenden, über die Thatſachen hochmüthig hinwegſehenden Spekulation. Die Erfahrung gilt ihm für eine bloße Vorſtufe des begrifflichen und demonſtrativen Wiſſens, aber für ſeine unerläßliche Vorſtufe; es iſt ihm vollkommen ernſt mit dem Satze, daß nichts im Verſtand ſei, was nicht zuvor in den Sinnen geweſen wäre, weil eben jeder endliche Geiſt, ſeiner Ueberzeugung nach, in fortwährender Entwicklung, und jede Entwicklung ein Fortgang von verworrenen Vorſtellungen zu deutlichen, von der Anſchauung zum Begriff iſt. Aus dem gleichen Geſichtspunkt erklärt der Philoſoph auch den Eindruck des Schönen, und ſelbſt deſſen, was blos ſinnlich angenehm iſt. Dieſer Eindruck, bemerkt er (O. P. 671. 717, 17), beruhe auf der Ordnung und Regelmäßigkeit im Wechſel der ſinnlichen Empfindungen; es finde hier ein unbewußtes Zählen, die dunkle Empfindung einer Vollkommenheit ſtatt, über deren eigentliche Natur man ſich allerdings keine Rechenſchaft gebe. Er ſagt dieß zunächſt aus Anlaß der Muſik; aber er dehnt es ausdrücklich auch auf das aus, was dem Auge und den übrigen Sinnen gefällt, ſo daß demnach das ſinnliche Vergnügen überhaupt „auf die verworrene Erkenntniß eines intellektuellen Vergnügens zurückzuführen iſt.“ Eben dieſen Gedanken hat in der Folge Baumgarten der Theorie zu Grunde gelegt, an welche ſodann die neuere Entwicklung der deutſchen Aeſthetik durch Kant angeknüpft hat.

7. Der Mensch als handelndes Wesen, die Ethik.

Aus unserem Vorstellen geht unser Wollen und Handeln als naturnothwendige Folge desselben hervor; wie ja in jeder Monade mit ihren Vorstellungen sich ein Streben verbindet, dessen Charakter dem ihrigen entspricht. Unser Wille unterliegt daher derselben allgemeinen Vorherbestimmung, von der alle Vorgänge, in jeder einzelnen Monade wie in dem Weltganzen, beherrscht werden. Die Vorstellung, als ob sich unser Wille gegen die verschiedenen uns möglichen Handlungen gleichgültig verhielte, als ob wir statt dessen, was wir wirklich wollen und thun, ebensogut ein anderes wollen und thun könnten — diese Vorstellung findet Leibniz durchaus unhaltbar. Wir sind, wie er ausführt, in unserem Wollen niemals wirklich indifferent, und werden auch nie von gleich starken Antrieben nach entgegengesetzten Seiten gezogen; wenn wir uns unserer Beweggründe oft nicht bewußt sind, kann man daraus nicht schließen, daß wir gar keine Beweggründe haben, sondern nur, daß sie in zu schwachen und verworrenen Vorstellungen bestehen, um von uns bemerkt zu werden. Ohne Bestimmungsgründe zu handeln, ist ganz unmöglich, wenn das Gesetz des zureichenden Grundes noch Geltung haben soll; aber die Erfahrung zeigt ja auch, daß ein solches Handeln nicht vorkommt, daß der Mensch immer das wählt, was er in dem Augenblick seiner Wahl für gut hält, sich immer für die Seite entscheidet, nach welcher seine überwiegende Neigung ihn hinzieht. Unsere Willensakte sind daher nichts anderes, als das natürliche Erzeugniß unserer Individualität und ihrer Entwicklung, so wie diese mit Rücksicht auf den ganzen Weltzusammenhang von Hause aus angelegt ist, eine Folge, welche unter den gegebenen Bedingungen unfehlbar eintreten mußte; die menschliche Seele ist (wie sie schon Spinoza[1]) genannt hatte) „eine Art von geistigem Automat",

1) De intellectus emendatione S. 384. B.

ihre Thätigkeiten ſpielen ſich mit unwandelbarer Sicherheit ab, wie ſie ſeit dem erſten Moment ihres Daſeins präformirt ſind. Wenn Leibniz dennoch ſeine Anſicht über den menſchlichen Willen von dem Determiniſmus eines Hobbes und Spinoza unterſchieden wiſſen will, ſo hat er dazu allerdings einen ſachlichen Grund; denn es macht immerhin einen erheblichen Unterſchied, ob wir in unſerem Wollen der Nothwendigkeit unſerer eigenen, individuellen Natur oder einem uns von außenher, durch den Naturmechaniſmus, aufgedrungenen Zwang folgen. Verwahrt er ſich aber auch gegen die Behauptung, daß unſer Wollen und Handeln von ihm für nothwendig erklärt werde, ſo iſt dieß ein bloßer Wortſtreit. Es ſoll nicht nothwendig ſein, weil nothwendig im ſtrengen Sinn nur das ſei, deſſen Gegentheil einen Widerſpruch in ſich ſchließen würde, bei unſerem Handeln dagegen in jedem gegebenen Falle an ſich verſchiedene Entſcheidungen möglich wären, und die wirkliche Entſcheidung nur durch eine Wahl zwiſchen dieſen verſchiedenen Möglichkeiten zu Stande komme. Da aber die Wahl zwiſchen jenen an ſich möglichen Willensrichtungen unter den Bedingungen eines gegebenen Falls nach Leibniz doch immer nur ſo ausfallen kann, wie ſie wirklich ausfällt, ſo iſt in der Wirklichkeit in dieſem beſtimmten Fall auch nur dieſes Wollen möglich, und wenn geſagt wird, unſer Wille ſei zwar immer determinirt, aber er ſei keiner Nothwendigkeit unterworfen, die Gründe, durch die er beſtimmt wird, nöthigen ihn nicht, ſondern ſie erzeugen in ihm nur die Neigung, ſo oder ſo zu handeln, ſo löſt ſich dieſe Unterſcheidung, ſobald man näher zuſieht, in nichts auf.[1])

Dieſe pſychologiſche Nothwendigkeit unſeres Wollens hebt aber die moraliſche Beurtheilung unſerer Handlungen ebenſowenig auf, als die pſychologiſche Nothwendigkeit unſerer Vorſtellungen ihre wiſſenſchaftliche Beurtheilung aufhebt. Wie die letzteren ſich zwar

1) Die Belege für die obige Darſtellung finden ſich O. P. 191. 248. 252 ff. 262. 448. 455. 635. 640 ff. 669. Théod. c. 35 ff. 52 f. 288 ff. 371 u. ö.

immer aus unſerer Individualität und unſerem inneren Zuſtand erklären, aber darum doch nicht alle gleich deutlich und wahr ſind, ſo hat auch unſer Wille zwar immer ſeine ausreichenden natürlichen Erklärungsgründe, aber er iſt nicht immer gleichſehr auf das Rechte und Gute gerichtet, von der gleichen ſittlichen Beſchaffenheit. Aus verworrenen Vorſtellungen gehen leidenſchaftliche Gemüthsbewegungen, aus falſchen Vorſtellungen gehen falſche Zweckbeſtimmungen hervor. Wie wir daher zur Leitung unſeres Denkens der Logik bedürfen, ſo bedürfen wir zur Leitung unſeres Willens der Ethik.

Die Principien dieſer Wiſſenſchaft ſind uns nach Leibniz' Ueberzeugung angeboren, mögen ſie uns auch zuerſt nicht in der Form deutlicher Begriffe zum Bewußtſein kommen, ſondern nur als moraliſcher Inſtinkt in uns wirken; der Meinung, als ob der ſittliche Charakter unſerer Handlungen nur von ihrem Verhältniß zu einem poſitiven Geſetz abhänge, weiſt er den Widerſpruch nach, daß ihr zufolge eine und dieſelbe Handlung gut und ſchlecht zugleich ſein könnte.[1]) Der allgemeinſte praktiſche Inſtinkt iſt nun das Verlangen nach Luſt oder Freude und die Abneigung gegen den Schmerz. Die Luſt beſteht in einer merklichen Förderung, der Schmerz in einer merklichen Hemmung. Was Luſt bewirkt, nennen wir ein Gut, was Schmerz bewirkt, ein Uebel. Die Luſt zu ſuchen, den Schmerz zu fliehen, nach Gütern zu ſtreben, Uebel zu meiden, iſt ein Naturgeſetz aller Weſen; bei vernünftigen Weſen wird dieſer Naturtrieb zu dem Streben nach dauernder Freude, nach Glückſeligkeit, denn die Vernunft belehrt uns, daß eine blos vorübergehende Luſt keinen Werth hat, da ihr eine überwiegende Summe von Unluſt gegenüberſteht. Die Wiſſenſchaft der Glückſeligkeit, die Kenntniß der Mittel, welche zu ihr hinführen, iſt die Weisheit.

Wo können aber dieſe Mittel von Leibniz geſucht werden?

---

1) O. P. 213 f. 286.

Was uns fördert, was „unſer Weſen erhöht", iſt eine Vollkommenheit; die Luſt beſteht mithin in der Empfindung einer Vollkommenheit, die Glückſeligkeit in der Empfindung einer beſtändigen Vollkommenheit. Die Vollkommenheit eines geiſtigen Weſens hält aber mit der Deutlichkeit ſeiner Vorſtellungen gleichen Schritt, und dieß um ſo mehr, da auch der Wille, wie wir eben erſt gehört haben, immer auf das geht, was uns gut ſcheint, und da ſomit ſeine Richtung gleichfalls von dem Charakter unſeres Vorſtellens abhängt. Wenn daher das Streben nach Glückſeligkeit der Grundtrieb unſerer Natur iſt, ſo iſt es nicht minder in den Geſetzen unſeres Weſens begründet, daß wir unſere Glückſeligkeit in der Aufklärung unſeres Verſtandes und dem vernunftmäßigen Handeln ſuchen: unſer letzter Zweck iſt die Glückſeligkeit, aber das einzige geeignete Mittel für dieſen Zweck iſt die Tugend und Geiſtesbildung, weil eben die Glückſeligkeit ſelbſt gar nichts anderes iſt, als die Empfindung unſerer geiſtigen Vollkommenheit.[1])

Die Vervollkommnung unſeres Geiſtes ſchließt aber die Erweiterung unſeres Geſichtskreiſes und Intereſſes unmittelbar in ſich. Unſer Geiſt iſt ja, wie jede Monade, ein Spiegel des Univerſums, er iſt das, was er iſt, nur durch ſeine Beziehung zu allen andern Weſen. Je mehr ſeine Begriffe ſich entwickeln, je deutlicher er ſich ſeiner wahren Natur bewußt wird, um ſo deutlicher wird er ſich auch dieſes Zuſammenhangs bewußt werden, um ſo weniger daher ſeine eigene Vollkommenheit und Glückſeligkeit von fremder zu trennen wiſſen, um ſo vollſtändiger alle Andern in ſein Selbſtbewußtſein aufnehmen und über ihr Glück Freude empfinden. Dieſe Geſinnung iſt die Liebe; denn „Lieben" heißt, nach der ſtehenden Definition unſeres Philoſophen: in einer ſolchen Gemüthsverfaſſung ſein, daß man an dem Glück oder der Vollkommenheit eines Andern ſein Vergnügen findet; und eben

1) O. P. 670. 671 f. 119. 214. 246. 261. 269. 792, auch 511, 26 und oben S. 92.

hierin liegt die Antwort auf die Frage, wie eine uneigennützige Liebe möglich sei: sie ist möglich, sofern man das Glück des Geliebten als sein eigenes empfindet, und sich desselben aus diesem Grunde unmittelbar an sich selbst, nicht um eines anderweitigen aus ihm entspringenden Vortheils willen, erfreut.[1])

Aus der Liebe entspringt auch das Recht. Die Gerechtigkeit ist nichts anderes als „die Liebe des Weisen", die von der Weisheit geleitete Liebe, oder wie sie auch definirt wird: „die der Weisheit entsprechende Vollkommenheit in dem Verhalten einer Person zu den Gütern und Uebeln anderer Personen." Die Theorie, welche das Recht auf das äußere Verhalten der Personen gegen einander beschränken will, wird von Leibniz scharf getadelt, und über Pufendorf spricht er bei Gelegenheit, hauptsächlich wegen dieser Beschränkung des Rechtsbegriffs, das unbillige Urtheil aus: er sei kein großer Jurist und gar kein Philosoph. Aber doch sieht auch er sich genöthigt, den Unterschied des strengen, formalen Rechts von der Sittlichkeit anzuerkennen. Das natürliche Recht umfaßt, wie er ausführt, drei Stufen der sittlichen Vollkommenheit: das reine oder strenge Recht, die Billigkeit und die Rechtschaffenheit oder Frömmigkeit (jus strictum, aequitas, probitas s. pietas). Das strenge Recht bezieht sich auf das Gebiet der sogenannten ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa); sein oberster Grundsatz ist die Unterlassung von Rechtsverletzungen, die Erhaltung des Friedens, das neminem laedere. Die Billigkeit, oder wie sie Leibniz auch nennt, die Liebe (im engeren Sinn) fügt dazu die Verpflichtung, allen zu nützen, sie sucht das eigene Glück in dem fremden, sie strebt nach allgemeiner Glückseligkeit. Da man jedoch unmöglich jedem Einzelnen alles Gute zuwenden kann, gestaltet sich dieses Streben näher zu der Forderung, jedem zu geben, was er verdient und was ihm zukommt, suum cuique tribuere. In der Erfüllung dieser Forderung besteht die aus-

1) O. P. 118. 246. 446. 789. 792.

theilende Gerechtigkeit (justitia distributiva). Erhebt ſich das ſittliche Bewußtſein noch weiter, geht es zu dem Grundſatz fort, in allen Lebensbeziehungen den natürlichen, in der göttlichen Weltordnung begründeten Geſetzen unbedingt zu folgen, dem Grundſatz des honeste vivere, ſo erhalten wir die univerſelle Gerechtigkeit oder die Rechtſchaffenheit, als die höchſte Stufe des ſittlichen Lebens. Dieſe ſetzt jedoch, wie Leibniz bemerkt, den Glauben an eine Gottheit, eine göttliche Weltregierung und eine jenſeitige Vergeltung voraus. Denn ſo wenig ſich auch behaupten läßt, daß ohne den Unſterblichkeitsglauben überhaupt keine Sittlichkeit möglich wäre, ſo entſchieden vielmehr auch in dieſem Fall das Glück des Tugendhaften vor den niedrigen Genüſſen des ſinnlichen Menſchen den Vorzug verdienen würde, ſo giebt es doch, wie er glaubt, Fälle, in denen ſich der Grundſatz, daß alles ſittlich gute nützlich und alles unſittliche ſchädlich ſei, ohne die Annahme eines moraliſchen Weltregenten und einer Ausgleichung nach dieſem Leben weder theoretiſch vollſtändig begründen, noch praktiſch zur Geltung bringen läßt. Indem ſich die Rechtſchaffenheit auf dieſe religiöſen Ueberzeugungen ſtützt, wird ſie zur Frömmigkeit, das „ehrenhafte" Leben fällt mit dem frommen zuſammen.[1])

Alles dieſes gilt nun ganz allgemein und ohne Rückſicht auf irgend welche poſitive Satzungen: das Rechtsgeſetz iſt das ewige, von Gott geordnete Geſetz der vernünftigen Natur, ein Geſetz, welches wir, wie Leibniz ausdrücklich erklärt, nicht blos aus dem Willen und Belieben der Gottheit, ſondern aus dem Verſtand Gottes und der von ihm erkannten Nothwendigkeit herzuleiten haben. Neben dieſem natürlichen Recht giebt es aber auch ein poſitives, oder wie es Leibniz nennt, willkührliches Recht, welches bei verſchiedenen Völkern verſchieden ſein kann, und ebenſo ein

1) O. P. 118 f. 670. 789. 214. 264. 268. Opp. ed. Dut. IV, c, 213 f. 261. 272. 275 ff.

positives göttliches Gesetz.[1]) Daß dieses positive Recht dem Naturrecht nicht widerstreiten darf, seine eigentliche Bestimmung vielmehr gerade darin besteht, die gegebenen Verhältnisse den Forderungen des natürlichen Rechts entsprechend zu ordnen, versteht sich für unsern Philosophen von selbst; indessen hat er sich über den Ursprung und die Eigenthümlichkeit desselben nicht näher ausgesprochen und die Staatslehre überhaupt nicht eingehender behandelt. Die bürgerliche Gemeinschaft mit ihren blos auf die zeitliche Wohlfahrt abzielenden Einrichtungen hat für ihn weit nicht das gleiche Interesse, wie die „Kirche Gottes", das allgemeine, alle Menschen umfassende und verbindende sittlich-religiöse Gemeinwesen, dessen Absehen die ewige Glückseligkeit ist.[2]) Dagegen hat er allerdings nicht ganz wenige politische Gelegenheitsschriften, hauptsächlich zur Bestreitung der französischen Angriffe und Anmaßungen, verfaßt; und neben seiner deutsch-patriotischen Gesinnung kommt in denselben auch seine Auffassung des Staatslebens zum Ausdruck. Er verlangt, daß sich Deutschland zum Schutz seiner Unabhängigkeit und seines Gebietes fester verbinde, daß es sich durch eine bessere Wehrverfassung sichere, daß die Sonderrechte der Fürsten und Territorien mit den unerläßlichen Rechten der Reichsgewalt in's Gleichgewicht gebracht werden u. s. w. Aber diese Vorschläge und Wünsche beziehen sich zunächst doch nur auf dieses bestimmte Land und die gegebene Lage, und können eine philosophische Untersuchung über die allgemeinen Aufgaben und Bedingungen des Staatslebens nicht ersetzen.[3])

---

1) Opp. ed. Dut. IV, c, 297 f.

2) Vgl. Leibniz deutsche Schriften von Guhrauer I, 416.

3) Ueber Leibniz' politische Schriften und politischen Standpunkt vgl. m. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- u. Staatsprincipien III, 44 ff., K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. II, 107 ff. 190 ff. 204 ff; besonders aber Pfleiderer, G. W. Leibniz als Patriot u. s. w. (Lpz. 1870); über seine Staatslehre überhaupt Bluntschli, Gesch. d. allg. Staatsrechts 145 ff.

8. Das Weltganze und die Gottheit.

Schon im bisherigen hat es ſich gezeigt, daß das leibniziſche Syſtem ſeinen Abſchluß nur in einer Betrachtung finden kann, welche alles Wirkliche umfaßt und verknüpft, alles auf ſeinen letzten Grund und Zweck bezieht, und von dieſem Standpunkt aus die Fragen beantwortet, die jede beſchränktere Unterſuchung offen läßt. Die Monadenlehre zeigt in den einfachen Weſen die Grundbeſtandtheile alles Seins auf; aber ſie kann weder die individuelle Beſtimmtheit jeder einzelnen Monade, noch den Zuſammenhang aller Monaden anders als durch die Vorausſetzung erklären, daß ſie alle Ein Ganzes bilden, und jeder von ihnen ihre Natur und Entwicklung von Anfang an nach Maßgabe deſſen beſtimmt ſei, was die Rückſicht auf alle andern und auf das Ganze fordert. Die Monadenlehre führt daher mit innerer Nothwendigkeit zu dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie. Nur aus dieſem Syſtem weiß Leibniz, wie wir ſeiner Zeit gehört haben, auch die Geſetze der Bewegung in der Körperwelt und die Verbindung des Körpers mit der Seele zu begreifen; aus ihm ergiebt ſich für unſer Erkennen jener Grundſatz, welchen er in die Logik eingeführt hat, der Satz des zureichenden Grundes; in ihm findet die Sittlichkeit, welche deßhalb auf ihrer höchſten Stufe zur Frömmigkeit wird, ihre tiefſte Begründung, in ihm liegt auch für unſern Philoſophen das einzige Mittel, um uns mit den Härten ſeines Determiniſmus zu verſöhnen. Wir ſind nun dieſem Syſtem in ſeiner abſtrakten, metaphyſiſchen Faſſung ſchon früher (S. 114 ff.) begegnet, indem wir in der präſtabilirten Harmonie die unerläßliche Bedingung für den Zuſammenhang der Monaden erkannten. Es entſteht jetzt aber auch die weitere Aufgabe, dieſe Harmonie als thatſächlich vorhanden in der wirklichen Welt nachzuweiſen, und den Grund derſelben, welcher mit dem Grund aller Dinge nothwendig zuſammenfällt, aufzuzeigen. Das letztere leiſtet Leibniz durch ſeine Beſtim-

mungen über die Gottheit, das erſtere durch ſeine Lehre von der beſten Welt.

Der Beweis für das Daſein Gottes iſt bekanntlich von den Philoſophen und Theologen auf vielerlei Art gefährdet worden. Auch Leibniz bedient ſich für denſelben verſchiedener Wendungen. Er ſucht den ontologiſchen Beweis Descartes' durch die Bemerkung zu ergänzen, daß er zwar nicht unbedingt beweiſend ſei, wohl aber unter einer beſtimmten Bedingung: aus dem Begriff Gottes, als des vollkommenſten Weſens, folge allerdings die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz, aber doch nur dann, wenn dieſer Begriff ſelbſt möglich ſei, wenn er ein widerſpruchloſer Begriff, und mithin jene Definition richtig ſei.[1]) Er fügt ihm das koſmologiſche Argument bei, wenn er ausführt: ohne die Vorausſetzung eines nothwendigen Weſens laſſe ſich kein mögliches Weſen denken, denn alles, was nicht durch ſich ſelbſt iſt, was alſo für ſich genommen blos möglich iſt, ſetze ein durch ſich ſelbſt ſeiendes, und ſomit nothwendiges Weſen voraus; und in einer ſpecielleren Wendung: die ewigen und nothwendigen Wahrheiten können nur in dem Verſtand eines nothwendigen Weſens gegründet ſein, nur an ihm das Subjekt haben, in dem ſie exiſtiren.[2]) Der ihm eigenthümlichſte Beweis aber, auf den er ſelbſt auch den größten Werth legt, iſt doch nur der, welcher von dem Gedanken der vorherbeſtimmten Harmonie ausgehend, die koſmologiſche Beweisführung aus der Zufälligkeit der Welt und die teleologiſche aus ihrer zweckmäßigen Einrichtung verbindet. Es ſind uns in der Welt zahlloſe Dinge und Vorgänge gegeben, die für ſich genommen alle auch anders ſein könnten; und können wir auch jedes von ihnen aus früheren Dingen und Vorgängen ableiten und inſofern als

1) O. P. 78. 80. 138. 177. 374 f. 708, 45 vgl. 110.

2) O. P. 177. 708, 43 f. 719. 148. 380. Die ältere, ariſtoteliſche Form des koſmologiſchen Beweiſes, welche aus der Natur der Bewegung die Nothwendigkeit eines erſten Bewegenden ableitet, welche aber L. in dieſer Form ſpäter nicht mehr gebrauchen konnte, findet ſich O. P. 7. 45 f.

nothwendig betrachten, ſo iſt doch dieſe Nothwendigkeit keine unbedingte, metaphyſiſche, ſondern nur eine bedingte, phyſikaliſche: wenn die Vergangenheit ſo war, wie ſie war, ſo muß auch die Gegenwart ſo ſein, wie ſie iſt, wenn alle andern Weſen dieſe beſtimmte Beſchaffenheit haben, ſo muß auch jedes gegebene Weſen ſo beſchaffen ſein, wie es thatſächlich beſchaffen iſt; aber daß der bisherige Weltlauf ſo ſein mußte, daß die Geſammtheit der Weſen ſo iſt und nicht anders, dafür läßt ſich in ihnen ſelbſt kein zwingender Grund aufzeigen, und wie weit wir auch in der Reihe der Urſachen zurückgehen mögen, nie werden wir in derſelben auf etwas ſtoßen, was unbedingt, durch ſich ſelbſt, und nicht blos bedingterweiſe, unter der Vorausſetzung eines anderen, nothwendig wäre. Wenn wir daher fragen, warum überhaupt etwas exiſtirt, und nicht nichts, warum gerade dieſe Welt, und nicht eine andere, wo der letzte Grund aller Dinge zu ſuchen iſt, ſo können wir dieſe Frage nicht mit der Nachweiſung ſolcher Urſachen beantworten, welche ſelbſt einen Theil der Welt bilden; denn von dieſen iſt keine eine letzte, unbedingte; ſondern wir müſſen über die Reihe des Bedingten gänzlich hinausgehen: der letzte Grund alles bedingten und relativ nothwendigen kann nur in einem unbedingt nothwendigen, der letzte Grund der Welt nur in einem außerweltlichen Weſen liegen. Dieſes Weſen kann nur Eines ſein, denn der Zuſammenhang aller Dinge beweiſt die Einheit ihrer Urſache; es muß ihm ein unendlicher Verſtand zukommen, denn nur ein ſolcher konnte alle möglichen Welten kennen und Eine aus ihnen auswählen; ein unendlicher Wille, oder eine unendliche Güte, denn nur nach dem Geſichtspunkt des Guten kann jene Auswahl getroffen ſein; eine unendliche Macht, denn ſonſt konnte es jenen Willen nicht ausführen. Dieſe ganze Beweisführung erhält aber, wie Leibniz ſelbſt bemerkt (O. P. 376), ihre volle Sicherheit erſt in dem Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie; erſt auf ſeinem Boden verwandelt ſich ihre bis dahin blos moraliſche Gewißheit in eine metaphyſiſche. So lange man

eine gegenseitige Einwirkung der Dinge auf einander zugiebt, kann die gesammte Erscheinungswelt zunächst nur als das Ergebniß aus der Wechselwirkung aller der besondern Wesen betrachtet werden, welche die ursprünglichen Elemente der Welt bilden; und ob neben diesen und dem aus ihnen bestehenden Ganzen noch ein weiteres, außerweltliches Wesen als Welturheber anzunehmen ist, müßte erst untersucht werden. Sind dagegen die Einzelwesen, aus denen die Welt ursprünglich besteht, nur durch eine prästabilirte Harmonie mit einander verbunden, ohne direkt auf einander zu wirken, so liegt am Tage, daß es ein von ihnen allen verschiedenes Wesen geben muß, welches diese unzähligen Wesen von Anfang an auf einander berechnet, jedem von ihnen gleich bei seiner Entstehung diejenige Natur verliehen, und ebendamit die Entwicklung in ihm angelegt hat, welche mit der Natur und Entwicklung aller anderen Wesen am besten übereinstimmte; daß die Welt nur das Werk einer unendlichen Intelligenz, eines die höchsten Zweckbegriffe mit unbeschränkter Macht und Einsicht ausführenden schöpferischen Willens sein kann. „Diese vollkommene Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die mit einander in keinem Verkehr stehen, kann (wie Leibniz mit Recht sagt) nur von einer gemeinschaftlichen Ursache herrühren.“ [1]) Wenn daher auch der allgemeine Gedanke des kosmologischen und teleologischen Beweises, daß die Zufälligkeit der Welt auf ein nothwendiges Wesen, die Zweckmäßigkeit derselben auf eine zwecksetzende Intelligenz als ihre Ursache hinweise, lange vor Leibniz ausgesprochen wurde, wenn uns auch bei ihm selbst der Satz, daß Gott die Harmonie der Welt sei, früher begegnet, als der Begriff der Monade [2]), so erhalten doch diese Gedanken erst in seinem späteren ausgebildeten

1) O. P. 128. 376. 430. Das weitere ebenda und S. 147 f. 506, 7. 515, 44. 707, 35 f. 716, 7 f. 773, 87.

2) Schon in einem Schreiben von 1671 (b. Klopp I, 3, 259) sagt er: „in theologia naturali könne er beweisen, daß eine ratio ultima rerum seu harmonia universalis, id est Deus, sein müsse.“

Syſtem die beſtimmtere Geſtalt, nach welcher die Gottheit als überweltliche Intelligenz demſelben gerade deßhalb unentbehrlich iſt, weil nur durch ſie die zahlloſen, durch keine unmittelbare Wechſelwirkung mit einander verknüpften Monaden in Verbindung gebracht werden können, nur durch ſie jener einheitliche, harmoniſche Zuſammenhang alles Seins hergeſtellt werden kann, der uns als Thatſache gegeben iſt, weil nur ein Gott die zahlloſen Monaden von Anfang an ſo ſchaffen konnte, wie ſie ſein mußten, damit ſie eine Welt, und damit ſie dieſe Welt bilden.

Ebendaher rührt es, daß unter den Eigenſchaften Gottes keine andere bei Leibniz ſo ſtark hervortritt, wie die der Weisheit. Gott mußte alle die unzähligen Einzelweſen und alle die unzähligen Combinationen und Entwicklungen derſelben, nicht blos die wirklich gewordenen, ſondern auch die blos möglichen, vollkommen durchſchauen, er mußte außer der Welt, die er in's Daſein gerufen hat, auch alle andern denkbaren Welten und alle ihre Theile bis auf's einzelſte hinaus kennen und aus ihnen die vollkommenſte auswählen, er mußte den ganzen, ſo unendlich verwickelten und bewunderungswürdigen Weltplan entwerfen. Dieß war die Sache der höchſten Weisheit, des vollkommenſten Wiſſens; mit dieſem Wiſſen war andererſeits das vollkommene Wollen und Können für unſern Philoſophen unmittelbar gegeben. Die Weisheit iſt daher die eigentliche Grundbeſtimmung des leibniziſchen Gottesbegriffs. „Gott ſtellt ſich alles vollſtändig mit vollkommener Deutlichkeit zugleich vor, das Mögliche und das Wirkliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Er iſt die allgemeine Quelle von allem; die geſchaffenen Monaden ahmen ihn nach, ſo gut ſie es vermögen," aber keine von ihnen kann die gleiche Deutlichkeit ihres Vorſtellens erreichen, ſonſt wäre jede Seele eine Gottheit.[1]) Nur die Deutlichkeit ihres Vorſtellens iſt es ja überhaupt, wodurch die Monaden ſich von einander unterſcheiden: alle

1) O. P. 187 vgl. 709, 60. 540, 124.

ſind ein Spiegel des Univerſums, alle haben die Vorſtellung alles wirklichen und möglichen irgendwie in ſich; aber je vollſtändiger dieſe Vorſtellung zur Deutlichkeit entwickelt iſt, um ſo vollkommener ſind ſie; wo daher alles abſolut deutlich vorgeſtellt wird, da iſt die abſolute Vollkommenheit: das vollkommene Wiſſen iſt das unterſcheidende Merkmal des höchſten Weſens.

Wie haben wir uns nun unter dieſer Vorausſetzung die Entſtehung der Welt zu denken, und wie muß die Welt beſchaffen ſein, wenn ſie das Werk der höchſten Weisheit iſt? Da nach Leibniz nur die ewigen Wahrheiten, nur die allgemeinen logiſchen, metaphyſiſchen und mathematiſchen Geſetze unbedingt nothwendig ſind, alles thatſächlich vorhandene dagegen und alle ſeine Geſetze auch anders ſein könnten (ſ. o. S. 140 f.), ſo giebt es außer den Dingen, welche thatſächlich vorhanden ſind, noch unzählige andere, an ſich ſelbſt gleichfalls mögliche Dinge und Combinationen von Dingen, außer der wirklichen Welt unzählige mögliche Welten. Alle dieſe Möglichkeiten ſtreben wirklich zu werden, und alle haben dazu gleichſehr das Recht, jede nach Maßgabe der Realität, die ſie enthält; da aber die Verwirklichung einer jeden von den denkbaren Welten die aller anderen ausſchließt, ſo entſteht hieraus ein Kampf zwiſchen ihnen, der ſich allerdings nur ideell, im göttlichen Verſtande vollzieht; und das Endergebniß kann nur das ſein, daß diejenige Combination den Sieg davon trägt, welche die größte Summe des Seins, oder was dasſelbe, die größte Vollkommenheit in ſich ſchließt. Es folgt ſo aus der Natur der Sache, daß unter den zahlloſen möglichen Welten nur die vollkommenſte, und unter den zahlloſen möglichen Dingen nur diejenigen wirklich werden können, welche in dieſe vollkommenſte Welt paſſen; es geſchieht dieß, wie Leibniz ſich ausdrückt, vermöge einer göttlichen Mathematik, eines metaphyſiſchen Mechaniſmus, das Gegentheil würde eine Unvollkommenheit, eine „moraliſche Abſurdität“ mit ſich bringen. Wenn alles, was iſt und geſchieht, ſeinen zureichenden Grund haben muß, ſo kann der Grund für das Daſein der Welt

und aller Dinge in der Welt nur in der durch ſie zu erreichenden Vollkommenheit, als dem höchſten Weltzweck, liegen.[1]) Leibniz ſtellt dieß nun gewöhnlich ſo dar, als ob ſich Gott bei Erſchaffung der Welt alle die unzähligen möglichen Welten in ſeinem Verſtande vergegenwärtigt und aus denſelben die vollkommenſte ausgewählt hätte;[2]) und er will die Welt und den Weltlauf aus dieſem Grunde nicht von einer abſoluten oder metaphyſiſchen, ſondern nur von einer hypothetiſchen oder moraliſchen Nothwendigkeit herleiten.[3]) Es läßt ſich indeſſen unſchwer nachweiſen, daß die Vorausſetzungen ſeines eigenen Syſtems ihm dazu kein Recht geben. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit ſoll ſich von der moraliſchen dadurch unterſcheiden, daß jene einen unwiderſtehlichen Zwang mit ſich bringe (neceſſitire), dieſe nur eine Neigung begründe (inclinire), jene den entſprechenden Erfolg durch ſich ſelbſt herbeiführe, dieſe nur vermittelſt der göttlichen Güte und Weisheit, jene von den wirkenden Urſachen abhänge, dieſe von den Endurſachen, den Zwecken; was metaphyſiſch nothwendig iſt, davon iſt nach Leibniz das Gegentheil unmöglich, was blos moraliſch nothwendig iſt, davon iſt das Gegentheil möglich, aber es unterbleibt, weil es ſich mit der Vollkommenheit der Welt nicht vertragen würde, weil es, wie er ſich ausdrückt[4]), zwar poſſibel, aber nicht compoſſibel (mit anderem vereinbar) iſt. Daß alſo z. B. bei einer vom Ruhepunkt aus gleichmäßig beſchleunigten Bewegung die durchmeſſenen Räume ſich verhalten, wie die Quadrate der Bewegungszeiten, dieß müßte Leibniz für metaphyſiſch oder mathematiſch nothwendig erklären, denn das Gegentheil iſt undenkbar; daß dagegen der Fall ſchwerer

1) O. P. 99. 147 f. 565, 201. 716, 10. vgl. 447. 506, 7. 548, 149. 601, 335 u. a. St.

2) z. B. O. P. 517, 52. 573, 225. 447. 656, 41 f. 716, 10.

3) O. P. 148. 254. 447 f. 480, 2. 557, 173 f. 565, 201. 575, 231 f. 605, 349. 630, 3. 641, 14. 656, 43. 708, 46 u. ö.; vgl. was S. 140 f. über den Unterſchied der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten bemerkt iſt.

4) O. P. 293. 312. 719 f.

Körper eine gleichmäßig beſchleunigte Bewegung iſt, nur für moraliſch nothwendig, denn dieß beruht auf der Natur der Schwere, deren Geſetze ihm zufolge (ſ. o. S. 128), wie alle Natur- oder Bewegungsgeſetze, an ſich ſelbſt auch andere ſein könnten, und von Gott nur aus Zweckmäßigkeitsgründen ſo und nicht anders beſtimmt wurden. Allein dieſe Unterſcheidung iſt, wenn man näher zuſieht, nicht allein unerheblich, ſondern geradezu irreführend. Was blos moraliſch nothwendig iſt, ſtatt deſſen wäre, wie behauptet wird, auch etwas anderes möglich; wenn nur jenes wirklich geworden iſt und nicht dieſes, ſo ſoll der Grund davon einzig und allein darin liegen, daß Gott die Welt möglichſt vollkommen haben wollte, und mit dieſer ihrer Vollkommenheit nur jenes, nicht dieſes, ſich vertrug. Aber iſt es denn möglich, daß Gott etwas anderes, als das beſtmögliche, thue? iſt es denkbar, daß er ſtatt einer beſſeren Welt eine ſchlechtere ſchaffe? Leibniz ſelbſt ſagt, dieſe Behauptung würde eine „moraliſche Abſurdität“ in ſich ſchließen; Gott ſei in ſeinem Thun immer beſtimmt, denn er könne nicht anders als das Beſte wählen; jede andere Annahme würde ſeiner Weisheit, ſeiner Güte, ſeiner Vollkommenheit, ſeiner Glückſeligkeit Eintrag thun; Gott ſei nicht im Stand, ohne Gründe zu handeln; ſeine Güte und Weisheit folge aus ſeiner Natur; da er der vollkommenſte Geiſt ſei, ſo ſei es unmöglich, daß er nicht durch die ideelle Natur der Dinge zu dem Beſten genöthigt werden ſollte[1]) u. ſ. w. Damit iſt jene Unterſcheidung der moraliſchen und metaphyſiſchen Nothwendigkeit in Wahrheit wieder zurückgenommen. Daß das vollkommene Weſen immer das Beſte thue, iſt vermöge ſeiner Natur, alſo metaphyſiſch, nothwendig, und das Gegentheil iſt gerade ſo unmöglich, ein ebenſo unmittelbarer logiſcher Widerſpruch, wie etwa der Satz, daß das

1) O. P. 118. 191. 263. 448. 516, 45. 538, 122. 563, 191. 564, 196. 565, 201. 573, 224. 654, 21. Trendelenburg, Hiſtor. Beitr. II, 190. Vgl. auch O. P. 438, 23.

Quadrat rund ſei; nicht minder unmöglich und widerſprechend iſt es aber auch, zu behaupten, daß Gott trotzdem anders handeln könnte, als er wirklich handelt; denn in jedem gegebenen Falle kann ja doch, wie dieß auch Leibniz anerkennt, nur Eines das beſte ſein, und wenn es ſich nicht ſo verhielte, ſo könnte Gott, wie er ausdrücklich bemerkt, gar nicht handeln, denn in dieſem Fall müßte er, ſeiner Weisheit zuwider, ohne zureichenden Grund handeln. Was demnach unſer Philoſoph eine blos moraliſche Nothwendigkeit nennt, iſt in Wahrheit gleichfalls eine metaphyſiſche, eine ſolche, deren Gegentheil einen Widerſpruch in ſich ſchließt; was er möglich, aber incompoſſibel, nennt, iſt in Wahrheit unmöglich; denn möglich wäre es nur, wenn es als dieſes beſtimmte Ding denkbar wäre; dieſes beſtimmte Ding iſt es aber nur, wenn es dieſe Stelle im Weltganzen einnimmt; wenn es im Zuſammenhang des Weltganzen keinen Raum findet, ſo iſt es als dieſes beſtimmte Ding unmöglich. Dieſe ganze Unterſcheidung löſt ſich daher in nichts auf: aus den leibniziſchen Vorausſetzungen folgt, daß alles Wirkliche gleichſehr nothwendig, und alles, was nicht zur Wirklichkeit gelangt, gleichſehr unmöglich iſt. Der Unterſchied der moraliſchen und metaphyſiſchen Nothwendigkeit liegt nicht in der Sache, ſondern nur in unſerer Betrachtungsweiſe: wenn wir die Nothwendigkeit einer Beſtimmung vollſtändig einſehen, erſcheint ſie uns als eine unbedingte oder metaphyſiſche, wenn wir ſie nur theilweiſe einſehen, als eine bedingte oder blos moraliſche. Ebendamit hebt ſich aber auch die Vorſtellung von einer Wahl auf, welche Gott zwiſchen mehreren, oder wohl gar unzähligen möglichen Welten getroffen habe: da unter allen dieſen Welten nur Eine die beſte war, war auch ſie allein möglich, ſie allein trug die Bedingungen ihrer Exiſtenz in ſich, alle anderen dagegen waren unmöglich, und konnten für den vollkommenen Verſtand, welchem dieſe ihre Unmöglichkeit von Anfang an klar ſein mußte, gar nicht als wählbar in Betracht kommen. Eine Wahl iſt nur denkbar, wo das Urtheil zwiſchen verſchiedenen mög-

lichen Entſchlüſſen hin- und herſchwankt; wo die vollendete Weisheit des Urtheilenden jede Unſicherheit über das, was zu thun iſt, ausſchließt, da iſt die Entſcheidung in jedem Augenblick ſchon getroffen, es kann daher nie zu einer Wahl kommen.

Mag man nun aber das Daſein der Welt auf eine bedingte oder eine unbedingte Nothwendigkeit zurückführen, für die Beſchaffenheit derſelben ergiebt ſich in beiden Fällen das gleiche. Da der Weltlauf auf einer göttlichen Vorherbeſtimmung beruht, und da bei dieſer Vorherbeſtimmung alles einzelne in der Welt berückſichtigt, alle Möglichkeiten gegen einander abgewogen wurden, ſo kann nicht das geringſte in der Welt anders ſein, als es dieſe göttliche Weltordnung mit ſich bringt, und dieß iſt der Determiniſmus unſeres Philoſophen. Da es aber andererſeits das vollkommene Weſen iſt, welches den Weltplan feſtgeſtellt hat, da die Auswahl unter den zahlloſen möglichen Welten nach dem Princip des Beſten getroffen wurde, aus dem Streit derſelben um das Daſein diejenige als Siegerin hervorgieng, welche den höchſten Grad der Vollkommenheit in ſich ſchloß, ſo iſt dieſe Welt nothwendig die abſolut beſte von allen möglichen Welten, und dieß iſt ſein Optimiſmus.

Der Determiniſmus iſt eine unmittelbare Folge aus dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie. Denn jene allgemeine Uebereinſtimmung aller Monaden, kraft deren jede, ohne eine Einwirkung von den andern zu erfahren, doch alle ihre Zuſtände und alle Veränderungen derſelben getreu in ſich abbildet — dieſe Uebereinſtimmung iſt augenſcheinlich nur dann möglich, wenn in der urſprünglichen Welteinrichtung die ganze weitere Entwicklung unabänderlich vorgebildet iſt; wäre dagegen auch nur die kleinſte Abweichung von dem einmal vorgezeichneten, bei der Weltſchöpfung in Ausſicht genommenen Weltlauf möglich, ſo wäre der ganze kunſtvolle Plan unwiederbringlich geſtört, und es wäre nichts geringeres, als eine Umſchaffung aller Monaden, nothwendig, um die univerſelle Harmonie wiederherzuſtellen. Wie wir daher

(S. 146 f.) gesehen haben, daß Leibniz jeden Eingriff der menschlichen Freiheit in den Naturzusammenhang auf's entschiedenste abwehrt, so erklärt er überhaupt den göttlichen Weltplan für durchaus unveränderlich. „Gott, sagt er, hat unter zahllosen Möglichkeiten das ausgewählt, was er als das zweckmäßigste erkannte. Sobald er aber einmal gewählt hat, so ist alles in seiner Wahl einbegriffen, und nichts kann geändert werden, denn er hat alles vorhergesehen und ein für allemal geordnet." „Alles in der Welt steht in Harmonie; der Allweise entscheidet daher nur auf Grund seines Einblicks in alles einzelne, und ebendeßhalb nur über das Ganze. Es giebt nur Einen göttlichen Rathschluß, den Beschluß, diese Reihe der Dinge zur Wirklichkeit zu bringen; dieser Beschluß ist gefaßt worden, nachdem alles in diese Reihe eintretende betrachtet, und mit dem, was in andere eintritt, verglichen worden war; und er ist aus diesem Grunde unwandelbar, denn alles, was sich ihm entgegenhalten ließe, ist bei ihm schon zum voraus berücksichtigt." „Nach Vergleichung aller möglichen Welten hat Gott beschlossen, die beste zu wählen und in's Dasein zu führen;" nachdem er diesen Beschluß einmal gefaßt hat, kann er nichts mehr in dieser Welt ändern; „er täuscht sich ja nicht und bereut nicht, und ihm kommt es nicht zu, einen unvollkommenen Beschluß zu fassen, welcher nur einen Theil im Auge hätte, und nicht das Ganze."[1]) In seinem Determinismus ist daher unser Philosoph so consequent und entschieden, als dieß nur jemals ein Spinozist oder ein Anhänger der Prädestinationslehre gewesen ist.

Je ausschließlicher aber alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt wird, um so dringender stellt sich auch die Nothwendigkeit heraus, den Nachweis zu führen, daß alles wirklich so beschaffen ist, wie es als das Werk Gottes beschaffen sein muß. Ein vollkommenes Wesen kann nur das vollkommenste schaffen,

1) O. P. 447. 656, 41 f. 517, 52 f. u. a. St.

und wenn es auch vielleicht die Natur des Geschaffenen mit sich bringt, daß seine Vollkommenheit keine absolute, daß sie der seines Schöpfers nicht gleich sein kann, so wird es ihm doch alle mit seiner Natur und den Bedingungen seines Daseins irgend vereinbare Vollkommenheit mittheilen, es wird von den unzählbaren an sich möglichen Welten nur die beste in's Dasein rufen. Wie unbedingt Leibniz diese Folgerung anerkannt hat, erhellt aus unseren bisherigen Erörterungen zur Genüge.[1]) Nur darüber äußert er sich nicht ganz übereinstimmend, wie wir uns diese Vollkommenheit des Weltganzen näher zu denken haben: ob es alle Vollkommenheit, deren es überhaupt fähig ist, in jedem Augenblick besitzt, und daher seine Vollkommenheit dem Grade, wenn auch nicht nothwendig der Art nach, sich immer gleich bleibt, oder ob es sich im Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit befindet. In einer Abhandlung aus dem Jahr 1697 (O. P. 150) erklärt er sich für die letztere Annahme, indem er zugleich den Einwurf, daß die Welt in diesem Falle schon längst zum Paradies geworden sein müßte, mit der Bemerkung beantwortet: so viele Substanzen auch zu einer hohen Vollkommenheit gelangt sein mögen, so bleiben doch wegen der unendlichen Theilbarkeit der Materie immer noch weitere übrig, die erst auf Erhebung aus ihrem Schlummerzustand warten, und deßhalb könne die Vervollkommnung der Welt nie an ein letztes Ziel kommen. In der Theodicee dagegen (c. 202) stellt er es nur als einen möglichen Fall auf, daß der Welt nicht alle Vollkommenheit auf einmal mitgetheilt werden konnte, und sie deßhalb in einem Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit begriffen sei, daß sie zwar nicht in jedem einzelnen Zustand, aber in der ganzen Reihe ihrer aufeinanderfolgenden Zustände die beste sei; wie es sich hiemit verhalte, sei schwer zu sagen. Ebenso zählt er in einem

1) Vgl. S. 159, 1. 160, 1. Weitere Belege O. P. 506, 8. 566, 202. 573, 225 u. o.

Brief vom Jahr 1715[1]) mehrere mögliche Fälle auf. Man könne entweder annehmen, daß die Natur immer gleich vollkommen, oder daß ihre Vollkommenheit in beſtändiger Zunahme begriffen ſei. Bei der erſten Vorausſetzung ſei es wahrſcheinlicher, daß ſie keinen Anfang habe. Bei der zweiten könne man ſie entweder gleichfalls anfangslos und in einer unendlichen, ihr Ziel nie erreichenden Annäherung zur Vollkommenheit begriffen ſetzen, oder man könne ihr einen zeitlichen Anfangspunkt geben, von dem aus ſie immer weiter fortſchreite. Er ſelbſt, fügt Leibniz bei, ſehe noch keine entſcheidenden Gründe für die eine oder die andere von dieſen Annahmen; und wirklich läßt ſich für jede derſelben irgend eine von ſeinen ſonſtigen Vorausſetzungen anführen. Daß aber die Welt jedenfalls, für welche Seite man ſich auch entſcheiden mag, als die denkbar beſte anerkannt werden müſſe, ſteht ihm außer Zweifel.

Wie verträgt ſich nun aber dieſe Vollkommenheit der Welt mit den Thatſachen, welche die Erfahrung uns unabweisbar aufdringt? Wie iſt es möglich, daß ſie die beſte Welt iſt, wenn doch ſo unendlich viel Unvollkommenheit, Elend und Sünde in ihr iſt? Dieſe ſchwierige und vielbeſprochene Frage hat auch Leibniz vom Anfang bis zum Ende ſeiner philoſophiſchen Laufbahn auf's ernſtlichſte beſchäftigt. Schon 1671 hatte er eine Abhandlung über den freien Willen, die Vorſehung, die ungleiche Vertheilung der menſchlichen Schickſale, die Gnadenwahl u. ſ. w. verfaßt, von der er hoffte, daß ſie zur Ausgleichung des endloſen Streites über die Prädeſtination dienen werde; und es iſt zu vermuthen, daß ſchon für dieſe Unterſuchung der Gedanke der allge-

1) O. P. 733 vgl. 743 f. 745. Sonſt ſetzt Leibniz durchweg einen Weltanfang voraus, und nimmt dieſe Lehre gegen den Einwurf, daß Gott die Welt früher hätte ſchaffen ſollen, in Schutz (O. P. 740. 752, 6. 770, 55). Doch vertheidigt er auch die, welche die Welt für anfangslos halten, gegen die Beſchuldigung, daß ſie ihren Unterſchied und ihre Abhängigkeit von Gott läugnen (a. a. O. 772, 75. 744).

meinen Harmonie von maßgebender Bedeutung war.[1]) Bestimmter wissen wir, daß er in einem Gespräch, welches er um 1673 dem berühmten jansenistischen Theologen Arnauld mittheilte, wahrscheinlich einer weiteren Bearbeitung der ebengenannten Abhandlung, ausgeführt hatte: da Gott die vollkommenste von allen möglichen Welten wählte, sei er durch seine Weisheit bestimmt worden, das Uebel zuzulassen, welches von derselben unzertrennlich war; trotz diesem Uebel sei aber unsere Welt, alles zusammengenommen, die beste, welche möglicherweise gewählt werden konnte.[2]) Eben dieß ist nun auch der Grundgedanke der Theodicee, welche fast 40 Jahre später (1710) erschien. Die nächste Veranlassung dieser Schrift war eine zufällige: die Bedenken gegen die Vollkommenheit der Welteinrichtung, welche Bayle geäußert, und die Unterhaltungen, welche Leibniz über dieselben mit der Königin von Preußen geführt hatte. Aber kein anderes von seinen Werken hat eine so ungemeine Verbreitung gefunden und seiner Lehre so viele Anhänger gewonnen. Sie hatte nun diesen Erfolg allerdings nicht blos ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, sondern gutentheils auch der geistvollen Popularität und gefälligen Leichtigkeit ihrer Darstellung und der glücklichen Wahl eines Thema's zu verdanken, welches sich dem theologischen Interesse der Zeit und dem Bedürfniß der Aufklärung gleichsehr empfahl. Sie hat auch keinen Anspruch darauf, und macht nicht den Anspruch, durchaus neue Gesichtspunkte aufzustellen; wie es denn gar nicht möglich war, in der Behandlung einer Frage, die schon so vielfach und so eingehend erörtert war, nicht in vielem mit den Vorgängern zusammenzutreffen, unter denen namentlich die Grundlage der gesammten späteren Theodicee, die stoische Theologie, durch ihren

1) Man vgl. über dieselbe den Brief, mit dem er sie an Johann Friedrich übersandte, bei Klopp I, 3, 251, und dazu, was oben S. 156, 1, aus einem gleichzeitigen Schreiben angeführt ist.

2) Leibniz selbst erzählt dieß O. P. 476. 569, 211.

Determinismus der vorliegenden Aufgabe gegenüber in eine ganz ähnliche Stellung gebracht war, wie Leibniz. Aber in ihrer näheren Bestimmtheit läßt sie sich doch nur aus dem leibnizischen System vollständig begreifen, und ihre leitenden Gedanken sind durchaus von diesem System an die Hand gegeben. Das Uebel in der Welt (dieß ist in zwei Worten ihr Ergebniß) kann der Vollkommenheit derselben so wenig Eintrag thun, daß vielmehr zu sagen ist, diese unsere Welt sei mit allen den Uebeln, die sie enthält, vollkommener, als jede andere denkbare Welt, die weniger Uebel enthielte; weil nämlich jede solche unvermeidlich hinsichtlich des Guten hinter der jetzigen Welt in noch höherem Grade zurückstehen, und daher — Gutes und Uebles, positive und negative Größen gegen einander abgewogen — eine geringere Gesamtsumme des Seins oder der Vollkommenheit enthalten würde. Daß dem so sein muß, steht unserem Philosophen schon aus apriorischen Gründen unbedingt fest: wenn es eine bessere Welt geben könnte, als die vorhandene, so würde der Allgütige und Allweise jene statt dieser geschaffen haben. Geben wir uns aber damit nicht zufrieden, und können wir es nicht begreifen, daß diese angeblich beste Welt doch so viele und so große Uebel in sich schließt, so antwortet er uns zunächst im allgemeinen: diese Uebel seien theils von dem Wesen und Begriff einer Welt unzertrennlich, theils seien sie selbst die Mittel um ein höheres Gut herbeizuführen; die Vollkommenheit der Welt sei mithin durch die Uebel in ihr sowohl negativ als positiv bedingt. Jenes, wiefern alles Geschaffene als solches, im Unterschied von seinem Schöpfer, nothwendig mit Unvollkommenheiten behaftet ist, und das Gute selbst unter den Bedingungen des endlichen Daseins nicht verwirklicht werden kann, ohne mancherlei Uebel in seinem Gefolge zu haben; dieses, wiefern das Uebel nicht blos im einzelnen oft das Mittel zur Erreichung eines Guts ist, sondern auch die Schönheit der Welt und die Glückseligkeit der Geschöpfe durch den Contrast gehoben wird, wie das Licht durch den Schatten und die Harmonie

durch die Diſſonanzen.[1]) Näher unterſcheidet Leibniz (Theod. c. 21. 241) das metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche Uebel. Das erſte beſteht in der einfachen Unvollkommenheit, das zweite in dem Leiden, dem Schmerz, das dritte in dem Böſen, in der Sünde. Daß nun das metaphyſiſche Uebel unvermeidlich iſt, liegt am Tage. Die Unvollkommenheit, die Beſchränkung, die Privation iſt in und mit dem Begriff des Endlichen unmittelbar gegeben: wer von Gott verlangt, daß er keine unvollkommenen Weſen hätte ſchaffen ſollen, der verlangt von ihm, er hätte überhaupt keine Welt ſchaffen ſollen. Wir können inſofern ſagen: der Grund für die Unvollkommenheit der Geſchöpfe liege nicht in dem Willen Gottes, ſondern in ihnen ſelbſt, d. h. in ihrer idealen Natur, ſo wie dieſe in den ewigen Wahrheiten einbegriffen war, welche unabhängig von dem Willen der Gottheit in ihrem Verſtand enthalten ſind; Gott wirke in den Geſchöpfen nur das Gute, nur das, was ſie von Realität oder Vollkommenheit beſitzen, die Beſchränktheit dieſer Vollkommenheit dagegen, aus der alles Uebel ſtammt, rühre von ihnen ſelbſt her, das Böſe und das Uebel habe, nach der alten ſcholaſtiſchen Formel, keine causa efficiens, ſondern nur eine causa deficiens.[2]) Ebenſo nothwendig iſt es aber auch, daß die Vollkommenheit und Unvollkommenheit in der Welt ſehr ungleich vertheilt ſind. Denn nur durch dieſe Ungleichheit können alle Stufen des Seins ausgefüllt, alle Arten des Guten verwirklicht, kann jene Mannigfaltigkeit des Daſeins erreicht werden, welche eine weſentliche Bedingung ſeiner Schönheit und Vollkommenheit iſt; nur ſie entſpricht dem Geſetz der Stetigkeit, welches jede Lücke in der Welt ausſchließt. Die Weisheit, ſagt Leibniz, verlangt Abwechslung in ihren Erzeugniſſen. Immer nur dasſelbe zu wiederholen, wie vortrefflich es auch an ſich

1) O. P. 506, 10. 507, 12. 509, 20 f. 512, 30. 539, 123. 568, 209. 149 f. 720. 725, 3 u. a. St.

2) Theod. c. 20. 30. 124 vgl. deutſche Schriften von Guhrauer I, 411.

ſelbſt ſein möchte, wäre ein Ueberfluß, ein Armuthszeugniß. Die Natur brauchte nicht blos vernünftige Weſen, ſondern auch Thiere, Pflanzen, lebloſe Körper; in dieſen unvernünftigen Geſchöpfen finden ſich Wunder, deren Betrachtung der Vernunft zur Uebung dient. Was ſollte ein vernünftiges Weſen thun, wenn es keine unvernünftigen, an was ſollte es denken, wenn es keine Natur und keine Sinnenwelt gäbe? Die Tugend iſt ja wohl die edelſte Eigenſchaft geſchaffener Weſen, aber nicht die einzige; die andern Vorzüge der Geſchöpfe ſind gleichfalls ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens.[1]) Oder wenn wir dieſen Gedanken in der ſtrengeren Form der leibniziſchen Begriffe ausdrücken wollen: jedes Einzelweſen muß ſich von allen andern unterſcheiden; es kann ſich aber von ihnen nur durch den Grad der Deutlichkeit unterſcheiden, mit der es den gemeinſamen Inhalt aller Monaden, das Univerſum, ſich vorſtellt; in der Deutlichkeit des Vorſtellens beſteht aber die Vollkommenheit jedes Weſens; es muß daher ebenſoviele verſchiedene Grade der Vollkommenheit geben, als es Monaden giebt: das Einzeldaſein läßt ſich ohne zahlloſe Stufenunterſchiede der Vollkommenheit, und ebendamit ohne zahlloſe Unvollkommenheiten, nicht denken.[2]) Wollte ſich endlich irgend ein Einzelner darüber beſchweren, daß ihm in dieſer Stufenreihe gerade dieſe Stelle angewieſen ſei und nicht eine beſſere, ſo antwortet ihm Leibniz das gleiche, was in der Folge Schleiermacher in der Vertheidigung ſeiner Prädeſtinationslehre wiederholt hat: wenn die andern an unſerer Stelle wären, wären *ſie* dann nicht eben das, was wir jetzt *wir* nennen? Es erſcheint ihm daher vollkommen unnütz, zu fragen, warum Gott dem einen mehr Vollkommenheit verliehen habe als dem andern: wenn es umgekehrt wäre, hätte ſich im Ergebniß nicht das geringſte geändert.[3])

1) Theod. 124; vgl. was S. 132 f. über die Stufenreihe des Seins und ihre Lückenloſigkeit angeführt iſt.

2) Vgl. S. 112 ff. 126. 132.

3) O. P. 539, 123. 670.

Durch dieſe Erwägungen iſt nun im Grunde bereits auch über die anderen Arten des Uebels entſchieden. Wenn die Vollkommenheit ungleich vertheilt iſt, wird auch das Gefühl der Vollkommenheit, oder die Glückſeligkeit, ungleich vertheilt ſein müſſen; wenn die Einzelnen in Bezug auf die Deutlichkeit ihres Vorſtellens die verſchiedenſten Stufen einnehmen, wird auch in Bezug auf die Vernunftmäßigkeit ihres Handelns kein geringerer Unterſchied zwiſchen ihnen Platz greifen. Indeſſen hat es der Philoſoph nicht unterlaſſen, die Frage über das phyſiſche und moraliſche Uebel auch im beſondern eingehend zu erörtern. In Betreff des erſteren konnte ihm nun die Aufgabe der Theodicee nicht allzu ſchwer werden. „Der Zweck der Welt, ſagt der Gegner, iſt die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen; wie verträgt ſich damit das Unglück und das Elend, in das ſie bald ohne ihre Schuld, bald durch dieſelbe gerathen?“ Aber woher wiſſen wir, antwortet ihm Leibniz, daß jenes der Zweck der Welt iſt? Die vernünftigen Weſen ſind zwar der edelſte Theil, aber doch immer nur ein Theil der Welt; ihre Glückſeligkeit wird unter den Abſichten, welche Gott bei der Weltſchöpfung gehabt hat, zwar eine hervorragende Stelle einnehmen, aber dieſe Abſichten werden ſich nicht auf ſie beſchränken; der letzte Weltzweck kann nur in der Vollkommenheit des Ganzen geſucht, der Werth der Einzelnen muß daher nach ihrer Bedeutung für das Ganze bemeſſen werden, die Ordnung und Schönheit des Ganzen darf den Anſprüchen, welche ein Theil, und wäre es auch der werthvollſte, erhebt, nicht geopfert werden. Und war es denn überhaupt möglich, den vernünftigen Weſen nur lauteres Glück, ohne jede Beimiſchung von Schmerz, zu gewähren? Gott hätte dieß vielleicht thun können, wenn er nur Geiſter, und keine materielle Welt, hätte ſchaffen wollen. Aber gerade dieſe Bedingung war unerfüllbar. Sollte eine Verbindung zwiſchen den Geiſtern, eine Ordnung und ein Zuſammenhang der Einzelweſen, mit Einem Wort eine Welt ſein, ſo mußte es auch eine Körperwelt und ihre Bewegung, eine

Natur geben (die Materie iſt ja „das Band der Monaden“). Konnte nicht jedes Vernunftweſen Gott ſein, ſo mußten verworrene Vorſtellungen in ihnen ſein. Mit dem verworrenen Vorſtellen iſt aber die Sinnlichkeit, die Materie, gegeben, und ſo verſchieden die Geiſter in Betreff der Deutlichkeit und Vollkommenheit ihres Vorſtellens ſind, ſo verſchieden müſſen auch ihre Leiber ſein.[1]) Haben wir aber einen Leib, ſo müſſen wir auch die ihm entſprechenden Vorſtellungen und Empfindungen haben, und iſt unſer Leib ein unvollkommener, ſo werden dieſe Empfindungen nicht blos Empfindungen der Vollkommenheit ſein können, es müſſen auch Gefühle der Unluſt und des Schmerzes darunter ſein. Das phyſiſche Uebel iſt alſo mit Einem Wort eine unvermeidliche Folge von der Beſchränktheit der Einzelweſen und von den Bedingungen, an welche der Zuſammenhang des Weltganzen geknüpft iſt; und ebenſo iſt jedem Einzelnen das Maß der Uebel, welche ihn treffen, durch ſeine Stellung in jenem Zuſammenhang beſtimmt: „wenn es Uebel giebt, muß es auch Perſonen geben, welche von dieſen Uebeln betroffen werden;“ können wir uns beſchweren, daß gerade wir dieſe Perſonen ſind? wenn es andere wären, ſo müßte dieß ja den gleichen Anſtoß geben.[2]) Weiß ſich aber der Leſer hiebei nicht zu beruhigen, ſo giebt ihm Leibniz zu bedenken, daß die Maſſe der Uebel überhaupt nicht ſo groß ſei, wie die Schwarzſichtigkeit der Menſchen ſie ſich vorſtelle, daß ſie vielmehr nicht allein im Weltganzen im Vergleich mit der des Guten verſchwindend klein ſei, ſondern auch das menſchliche Leben viel mehr erfreuliches als ſchmerzliches mit ſich bringe;[3]) daß die körperlichen Leiden ſich durch Vernunft und Standhaftigkeit überwinden laſſen (Theod. c. 255 ff.); daß alles, was uns als ein Uebel erſcheint, entweder bei der Verfolgung eines überwiegenden Guts ſich ergebe, und nur zugleich mit dieſem beſeitigt

1) Theod. c. 118—120. 124 u. oben S. 118 ff.
2) Theod. c. 123.
3) Theod. c. 15. 123. 251. 260. 262 f. O. P. 625 u. ö.

werden könnte, oder an ſich ſelbſt das Mittel zur Herbeiführung eines größeren Guts oder zur Verhinderung eines größeren Uebels ſei.[1]) Unter den letzteren Geſichtspunkt ſtellt Leibniz unter anderem diejenigen Uebel, welche als eine Strafe der Sünde zu betrachten ſind; ebenſo aber auch den umgekehrten Fall, daß es dem Guten ſchlecht und dem Schlechten gut geht, denn er iſt überzeugt, daß die Leiden der Frommen und Tugendhaften ſchließlich zu ihrem Heil dienen, die Gottloſen aber die Strafe, wenigſtens im Jenſeits, jedenfalls ereile, wenn ſie nicht die Friſt, die ihnen gewährt iſt, zur Beſſerung benützen.[2]) Alles dieß ſtimmt mit den Vorausſetzungen ſeines Syſtems vollkommen überein.

Weit größere Schwierigkeiten erwachſen für ihn aus demſelben bei der Betrachtung des moraliſchen Uebels, des Böſen. Einem Determiniſmus, wie der ſeinige, ſteht hier, wenn er durchaus folgerichtig verfahren will, nur Ein Weg offen: das Böſe muß ebenſo, wie jede andere Unvollkommenheit, für naturnothwendig erklärt, es muß gezeigt werden, daß endliche Vernunftweſen ohne ein theilweiſes Zurückbleiben ihres Willens hinter der ſittlichen Anforderung, und ebendamit auch ohne einen theilweiſen Widerſtreit gegen dieſelbe, nicht gedacht werden können; es müſſen auch die Handlungen und die Charaktere aller Einzelnen, und mögen ſie noch ſo ruchlos und verkehrt ſein, als die nothwendige Folge natürlicher Urſachen, als etwas unter den Bedingungen des menſchlichen Daſeins unvermeidliches, an dieſer beſtimmten Stelle des geſchichtlichen Zuſammenhangs naturgemäßes, begriffen werden; es muß endlich nachgewieſen werden, daß es dieſelben Urſachen und Geſetze ſind, auf welchen die Möglichkeit des ſittlich Guten und die Nothwendigkeit des Böſen beruht, daß eine Welt, in der dieſes nicht wäre, auch jenes entbehren müßte. Es müſſen mit Einem Wort die ſittlichen Fehler der Menſchen aus dem gleichen

1) Theod. c. 23. 123. 239 u. ö. ſ. o. 168, 1.
2) A. a. O. c. 23. 16 f. 122. O. P. 149 unt.

Geſichtspunkt betrachtet werden, unter den der Naturforſcher eine Krankheit oder Mißgeburt ſtellt: nicht als etwas abnormes, ſondern als etwas normales, als Erſcheinungen, welche den ſittlichen Lebensgeſetzen zwar ſcheinbar widerſtreiten, in Wahrheit jedoch gerade aus dieſen Geſetzen, bei richtiger Auffaſſung derſelben, unter gewiſſen in der Natur der Dinge begründeten Bedingungen, ſich ergeben. Und Leibniz hat ſich auch dieſer Conſequenz keineswegs entzogen. Das Böſe, ſagt er, beſteht ſeinem eigentlichen Weſen nach in einem Mangel, einer Privation: eine Handlung iſt böſe, wiefern ſie unvollkommen iſt, wiefern ſie hinter der ſittlichen Aufgabe zurückbleibt, wiefern es unſerem Vorſtellen an Deutlichkeit, unſerem Wollen an kräftiger Selbſtbeſtimmung fehlt. Wo dieß der Fall iſt, entſtehen nothwendig Irrthümer und Fehler; an die Stelle der deutlichen Vorſtellungen treten verworrene, an die Stelle der richtigen Beweggründe verkehrte. Dieſe Unvollkommenheit unſeres Verhaltens iſt aber eine Folge von der natürlichen Beſchränktheit der Geſchöpfe. Ein geſchaffenes Weſen kann nicht vollkommen ſein: was keiner Beſchränkung unterworfen wäre, das wäre ein Gott. Während daher alles, was von poſitiver Realität, oder von Vollkommenheit, in den Geſchöpfen und ihrem Thun iſt, aus Gott ſtammt, ſo iſt es zugleich durch die Natur des Geſchöpfs gefordert, es iſt eine von dem Begriff desſelben, ſo wie dieſer in dem Gebiete der ewigen Wahrheiten oder dem göttlichen Verſtande enthalten iſt, unzertrennliche Folge, daß dieſe ſeine Vollkommenheit nur eine beſchränkte ſein kann; und wenn der Philoſoph hieraus zunächſt nur die allgemeine metaphyſiſche Nothwendigkeit, oder wie er ſagt, die Möglichkeit des Böſen ableitet, ſo fügt er doch ſofort bei: das an ſich blos mögliche, und inſoferne zufällige Böſe gehe vermöge der Harmonie der Dinge aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, weil es zu der beſten Weltordnung gehöre und einen Theil derſelben ausmache.[1]) Weit ent-

1) O. P. 658, 69 f. Theod. c. 20. 30. 124. 155. 377 f. 388.

fernt daher, das Böſe für etwas zu halten, was ſchlechthin nicht ſein ſollte, und gegen den Willen Gottes in die Welt eingedrungen ſei, erklärt er vielmehr ausdrücklich, es ſei nicht blos als eine unvermeidliche Bedingung der beſten Welt in den göttlichen Weltplan mit aufgenommen, ſondern es diene demſelben auch poſitiv als ein Mittel, um die Geſammtſumme des Guten zu vermehren, indem aus dem Böſen überwiegendes Gutes hervorgehe, wie aus der Sünde Adams die Erlöſung durch Chriſtus, und aus dem Frevel des Sextus Tarquinius die Begründung des römiſchen Freiſtaats.[1]) Aber doch trägt Leibniz Bedenken, ſich dieſer Richtung ganz zu überlaſſen. Was ihn daran hindert, ſind, wie mir ſcheint, weniger die allgemein philoſophiſchen Gründe, welche ſich jedem Determiniſmus entgegenſtellen laſſen (mit dieſen glaubt er ſich ja, wie S. 147 gezeigt wurde, hinreichend abgefunden zu haben), als gewiſſe theologiſche Vorausſetzungen. Soll das Böſe wirklich in einer beſten Welt Raum finden und als Theil des göttlichen Weltplans begriffen werden, ſo darf es immer nur als Bedingung und Rückſeite eines überwiegenden Guten in der Welt ſein, aber nicht zu einem ſelbſtändigen Daſein, und noch weniger zu einem Daſein von endloſer Dauer gelangen; es muß nicht nur die Geſammtſumme des Guten um ſo viel größer ſein, als die des Schlechten, daß ſich zwiſchen beiden das denkbar günſtigſte Verhältniß ergiebt, ſondern es muß auch in jedem einzelnen Theile der Welt und jedem einzelnen Weſen das Böſe nur als ein verſchwindendes Moment, als eine im Lauf ſeiner Entwicklung zu überwindende, oder wenigſtens ſtufenweiſe zu vermindernde Unvollkommenheit geſetzt ſein. Ja es iſt dieß ſchon aus logiſchen Gründen nicht anders denkbar. Denn wenn das Böſe, wie Leibniz will, nur in einem Mangel, in der Beſchränktheit der ſittlichen Kraft und Einſicht beſteht, ſo liegt am Tage, daß ein Weſen, welches blos böſe und daher für immer böſe wäre, entweder ein

1) Theod. 10. 21. 25. 158 f. 413 ff. O. P. 633, 11. 658, 66 f.

Weſen ohne alle Realität, alſo ein Nichts, oder wenigſtens ein Weſen ohne alle ſittlichen Anlagen und Eigenſchaften, ein keiner moraliſchen Beurtheilung unterliegendes, der Schlechtigkeit und der Tugend gleich unfähiges Weſen ſein müßte. Es iſt daher ganz in der Ordnung, wenn ein Schleiermacher, deſſen Determiniſmus im übrigen mit dem leibniziſchen die größte Aehnlichkeit hat, nicht allein von Dämonen, welche durchaus und für immer böſe geworden ſeien, nichts hören will, ſondern auch der kirchlichen Lehre vom Sündenfall und der Erbſünde entgegentritt, und die Frage nach der Vorherbeſtimmung zu Seligkeit und Verdammniß dahin entſcheidet: es gebe in der göttlichen Weltordnung überhaupt keine Verworfenen, ſondern nur Erwählte, der Gegenſatz der Erwählten und Verworfenen ſei darauf zurückzuführen, daß die einen früher, die anderen ſpäter zum Heil gelangen, den einen ein höherer, den andern ein geringerer Grad von Seligkeit beſtimmt ſei; es gebe, m. a. W., wohl verſchiedene Grade, Arten und Entwicklungsformen der ſittlichen Vollkommenheit, aber es könne kein ſeiner Natur nach der Sittlichkeit fähiges Weſen geben, welches alle ſittliche Vollkommenheit und die mit ihr verbundene Seligkeit ganz und für immer verloren hätte. Leibniz kann ſich zu dieſen Folgeſätzen ſeines Syſtems nicht entſchließen. Er ſpricht mit der kirchlichen Dogmatik von einer ewigen Verdammniß, welcher nicht allein die Teufel, ſondern auch ein Theil der Menſchheit anheimfalle, deſſen Umfang er allerdings möglichſt zu beſchränken bemüht iſt; er ſucht die endloſe Dauer derſelben durch die Annahme zu rechtfertigen, daß die Verdammten in alle Ewigkeit in ihrer Bosheit und Gottloſigkeit beharren; und er iſt weit entfernt, damit nur das ſagen zu wollen, was Leſſing ſeine eſoteriſche Lehre über dieſen Punkt nennt, daß nämlich die moraliſche Nachwirkung, und inſofern auch die Strafe jeder Sünde ſich auf das ganze künftige Leben des Sünders erſtrecke[1]). Er eignet ſich

1) Theod. 266 ff. 283. 19. 133. 156. O. P. 657, 56 f. 490, 39. vgl.

ferner die kirchliche Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde gleichfalls an, und vertheidigt sie — mit keinen sehr überzeugenden Gründen — gegen Bayle's schneidende Kritik[1]); so daß demnach in allen denen, welche nicht in der Folge dem Verderben wieder entrissen werden, durch die That der Stammeltern ein Hang zur Sünde begründet wird, der ihre ewige Verdammniß herbeiführt. Daß die Vollkommenheit der besten Welt eine solche unüberwindliche Schlechtigkeit und ewige Unseligkeit zahlloser Einzelwesen fordern, daß sie durch den göttlichen Rathschluß nicht etwa nur zu einem geringeren Grade der Vollkommenheit und Glückseligkeit, sondern geradehin zur Sünde und Verdammniß unabänderlich verurtheilt sein sollten, ist nicht glaublich, und auch Leibniz weiß hiefür keinen irgend haltbaren Grund anzugeben; und so sieht er sich denn schließlich doch wieder genöthigt, an die Stelle einer wirksamen Vorherbestimmung eine bloße Zulassung des Bösen zu setzen, wie sie eigentlich in seinem System keinen Raum findet, und im Zusammenhang damit die Unterscheidung zwischen dem sog. „vorhergehenden", auf das Heil aller Menschen gerichteten, und dem „nachfolgenden", die Verdammniß der Mehrzahl mit einschließenden Willen Gottes und einige verwandte dogmatische Bestimmungen sich anzueignen, deren ursprünglichen Sinn er immer erst umdeuten muß, um von ihnen Gebrauch machen zu können.[2])

Sehen wir aber den Philosophen hier selbst vor den zunächst liegenden Folgerungen aus seinem System wieder zurückweichen, so können wir noch weniger erwarten, daß er sich zu solchen entschließen werde, die wesentlichen Voraussetzungen desselben widerstreiten würden. Es wäre an sich nicht allzu schwer, dem leib-

---

Lessing, Leibn. von den ewigen Strafen (Werke herausg. v. Lachm. IX, 146 ff.)

1) Theod. 86 ff. 112. 159 ff. O. P. 658, 75 ff. 488, 32 ff.

2) Theod. c. 22 ff. 120. 158. 165 f. 239. 277 ff. O. P. 655, 36 f. 657, 66. 662, 123. 134 u. ö.

niziſchen, wie jedem theologiſchen Determiniſmus nachzuweiſen, daß er bei folgerichtiger Entwicklung über den theiſtiſchen Standpunkt ſeines Urhebers hinausführe und uns nöthige, in Gott nicht blos den Schöpfer, ſondern auch die Subſtanz aller endlichen Weſen zu erkennen. Denn wenn dieſen allen alle ihre Thätigkeiten ohne Ausnahme durch den ſchöpferiſchen Akt Gottes, der ſie in ihrer Eigenthümlichkeit hervorbrachte, von Anfang an unabänderlich vorgezeichnet ſind, ſo ſind jene Thätigkeiten in Wahrheit nur ein Erzeugniß der göttlichen Schöpferthätigkeit; dieſe iſt es, welche ſich in ihnen fortſetzt und zur Erſcheinung bringt, an der ſie ihren Beſtand haben, ohne deren fortwirkende Kraft ſie nicht möglich wären; und wenn nun gerade bei Leibniz das Sein eines Dinges von ſeiner Thätigkeit gar nicht getrennt werden kann, wenn jedes urſprüngliche Weſen gerade in ſeinem Syſtem wirkende Kraft iſt, und ſonſt nichts, ſo folgt hieraus ſofort, daß die endlichen Weſen alles, was von Sein in ihnen iſt, der in ihnen wirkenden Kraft Gottes verdanken, daß das Sein derſelben von ihr getragen iſt, daß ſie an ihr ihre Subſtanz haben. Leibniz ſelbſt kommt auch dieſer Folgerung nahe genug. Jener alte Satz, daß die göttliche Welterhaltung nichts anderes ſei, als eine fortwährende Schöpfung, iſt ihm ſehr geläufig. Die Dinge, ſagt er, fließen unabläßig aus ihrem Urquell aus, ſie werden beſtändig von Gott hervorgebracht, denn es läßt ſich nicht abſehen, weßhalb der geſtrige Zuſtand der Welt mehr auf ihn zurückzuführen ſein ſollte, als der heutige. Die göttliche Welterhaltung, erklärt er, beſteht in dem fortwährenden unmittelbaren göttlichen Einfluß, welchen die Abhängigkeit der Geſchöpfe fordert, ſie iſt eine fortgeſetzte Schöpfung. Das Geſchöpf hängt immer von der göttlichen Wirkſamkeit ab, ebenſoſehr nachdem es angefangen hat zu ſein, wie im Anfang ſeines Seins; wenn Gott aufhörte, zu wirken, müßte es aufhören zu ſein. Gott iſt die einzige urſprüngliche einfache Subſtanz, deren Erzeugniſſe alle Monaden ſind; ſie entſtehen, ſo zu ſagen, von einem Moment zum andern durch fortwährende

Ausſtrahlungen (fulgurations) der Gottheit[1]). Hiemit ſind in der That für die Behauptung, daß alle Dinge nur an der Gottheit ihre Subſtanz haben, die nächſten Prämiſſen gegeben; und daß Leibniz (O. P. 615) jenes unausgeſetzte Hervorgehen der Dinge aus der Gottheit nicht als eine nothwendige Emanation, ſondern als eine freie, durch den göttlichen Willen vermittelte Produktion betrachtet wiſſen will, macht in dieſer Beziehung keinen Unterſchied. Nichtsdeſtoweniger würden wir zu weit gehen, wenn wir dem Philoſophen jene Behauptung ſelbſt zuſchreiben, und demnach ſeinen Determiniſmus nur für eine andere Form des Spinoziſmus erklären wollten. Er ſelbſt hält ebenſo an der Ueberweltlichkeit, wie an der Innerweltlichkeit Gottes feſt;[2]) er erklärt ſich auf's entſchiedenſte gegen die Annahme einer Weltſeele, eines allgemeinen Geiſtes, und ganz beſonders gegen die Subſtanz Spinoza's (vgl. S. 102), und daß auch ſein Syſtem ihm dieſe Annahmen verbietet, und ihm den Glauben an einen perſönlichen, von der Geſammtheit der endlichen Weſen ſubſtantiell verſchiedenen Welturheber zum unabweislichen Bedürfniß macht, iſt ſchon früher (S. 155 f.) gezeigt worden. Finden ſich daher in ſeiner Lehre auch wieder andere Beſtimmungen, welche ſich hiemit nicht recht vertragen, ſo kann man nur ſagen, Leibniz habe die verſchiedenen Beſtandtheile derſelben in dieſem Falle nicht vollkommen mit einander vermittelt und in Uebereinſtimmung gebracht, aber man darf nicht den einen von dieſen Beſtandtheilen deßhalb läugnen, weil ſich Folgerungen aus ihm ableiten laſſen, die denen widerſtreiten, welche ſich aus dem andern ergeben würden.

9. Die Religion.

Die Ueberzeugungen, welche ſo eben dargelegt wurden, bilden nun auch den weſentlichen Inhalt der Religion. Die Religion

1) O. P. 148. 511, 27. 615, 385. 708, 47. vgl. 54, 189. 377. 716, 9. 722. 749, 5. 8. 753, 16.

2) Vgl. O. P. 571, 217. 749, 10. 753, 15 u. oben S. 155.

ſelbſt jedoch iſt nicht blos eine theoretiſche Ueberzeugung, ein Dogma; ihr eigentliches Weſen beſteht vielmehr nach Leibniz in einem praktiſchen Verhalten, das aber allerdings nur unter beſtimmten theoretiſchen Vorausſetzungen möglich iſt. Die Religion iſt mit Einem Wort ihrem urſprünglichen Weſen nach nichts anderes als die Liebe zu Gott. Wenn die Liebe überhaupt Freude an fremder Vollkommenheit iſt, ſo kann es nichts geben, was unſerer Liebe ſo werth wäre, wie die Gottheit. Alles was von Vollkommenheit in uns iſt, finden wir in ihr ohne Schranken: die Macht, das Wiſſen, die Güte; alles, was von Vollkommenheit in der Welt iſt, hat an ihr ſein Urbild: ſie iſt ganz Ordnung, ganz Ebenmaß, ſie iſt die Urheberin der allgemeinen Harmonie, der Urquell aller Schönheit; ſie iſt das vollkommenſte und darum das liebenswürdigſte Weſen. In dieſer Liebe zu Gott beſteht die wahre Frömmigkeit und Glückſeligkeit. Um aber die göttliche Vollkommenheit zu lieben, müſſen wir ſie kennen, und je deutlicher wir ſie erkennen, um ſo reiner und kräftiger wird unſere Liebe zu Gott ſein; wie ja überhaupt nach Leibniz der Wille unſerem Verſtand folgt, die Freiheit und Richtigkeit unſeres Wollens mit der Deutlichkeit unſerer Begriffe gleichen Schritt hält. Wo andererſeits jene Vollkommenheit wirklich geliebt wird, da entſteht nothwendig die Freude am Guten, welche die feſteſte Stütze der Tugend iſt; denn man kann Gott nicht lieben, ohne ſeinen Willen zu thun, man kann die Ehre Gottes nicht fördern, ohne das allgemeine Beſte zu fördern, das mit ihr zuſammenfällt. Wer von dem Gefühl der göttlichen Vollkommenheit durchdrungen iſt, der iſt voll Ergebung in den göttlichen Willen; aber er fühlt ſich auch verpflichtet, ſeinerſeits dieſen Willen zu erfüllen, das Gute nicht blos zu thun, ſondern es auch anſpruchslos und demüthig zu thun; er iſt ſtrenge gegen ſich ſelbſt und nachſichtig gegen andere; er betrübt ſich nur über ſeine Fehler, und läßt ſich durch keinen Mißerfolg und keinen Undank der Menſchen vom Wohlthun abhalten und in ſeiner inneren Zufriedenheit irre machen. Die

Frömmigkeit iſt Klarheit des Geiſtes und Reinheit des Willens, ſie iſt jene „aufgeklärte Liebe", die nicht blos erwärmt, ſondern auch erleuchtet, oder wie Leibniz mit zwei Worten ſagt, ſie iſt Aufklärung und Tugend. Alles andere dagegen hat einen Werth nur wenn und wiefern es dieſem allein weſentlichen dient. Näher handelt es ſich hiebei um zweierlei, um die Kultusformen und die Glaubensbekenntniſſe. „Die wahre Frömmigkeit beſteht in den Ueberzeugungen und der Handlungsweiſe; die Formen der Andacht ahmen ſie in beiden Beziehungen nach. Die Cärimonien entſprechen den tugendhaften Handlungen, die Glaubensformeln ſind gleichſam Schattenbilder der Wahrheit, welche dem reinen Licht mehr oder weniger nahe kommen. Alle dieſe Formen wären zu loben, wenn ſie geeignet wären, das auszudrücken und zu verwirklichen, was ſie nachahmen; wenn die religiöſen Cärimonien und die Kirchengeſetze immer dazu dienten, uns vor Laſtern zu bewahren und an das Gute zu gewöhnen; ebenſo wären die Glaubensformeln erträglich (passables), wenn ſie nur ſolches enthielten, was mit der heilbringenden Wahrheit übereinſtimmt, geſetzt auch, dieſelbe ſei nicht vollſtändig darin enthalten. Aber es geſchieht nur zu oft, daß die Frömmigkeit durch äußere Formen erſtickt und das göttliche Licht von den Meinungen der Menſchen verdunkelt wird."[1]) Das Weſen der Religion liegt demnach für unſern Philoſophen urſprünglich in der Liebe zu Gott; aber die unentbehrliche Bedingung derſelben ſind richtige Begriffe von der Gottheit, ihre unerläßliche und allein adäquate Erſcheinung iſt die Liebe zu den Mitmenſchen. Mit der erſten von dieſen Beſtimmungen knüpft er an die myſtiſche Theologie an; und er hat ſich auch ausdrücklich das, was ſie vom inneren Licht, von der Gegenwart Gottes im Gemüth und der Hingebung an Gott ſagt, in einer merkwürdigen Abhandlung[2]) angeeignet.

1) O. P. 468 f. (Vorwort zur Theodicee). 718, 18. 790. Deutſche Schriften von Guhrauer I, 413. II, 435 ff. S. auch oben, S. 92. 149.

2) Von der Theologia mystica. D. Schr. I, 410 ff.

Wir werden aber freilich dieſe Aeußerungen nur dann richtig auffaſſen, wenn wir unter dem „inneren Licht“ in ſeinem Sinn das gleiche verſtehen, was ſonſt das natürliche Licht oder die Vernunft genannt wird; alles weitere ohnedem liegt durchaus in der Richtung der Aufklärungsperiode, welche Leibniz für Deutſchland eröffnet. Die Liebe zu Gott entſpringt aus richtigen Begriffen, und ſie bewährt ſich in gemeinnützigem Handeln. Aufklärung und Tugend ſind die Merkmale der wahren Religion. Das Hauptgewicht fällt aber auch ſchon bei Leibniz auf das praktiſche Verhalten. Ob der Menſch bei Gott in Gnade ſei, ſagt er, das hänge mehr von der Liebe ab, als vom Glauben, wofern man nicht den Begriff des Glaubens ſo faſſe, daß er die Liebe ſchon in ſich ſchließe; abgeſehen davon ſei er nur als Mittel nothwendig; ein Glaubensirrthum mache vielleicht nur deßhalb verdammlich, weil er die Liebe verletze.[1]) So haben wir ja auch bereits (S. 151) geſehen, daß ihm die höchſte Stufe der Sittlichkeit mit der Frömmigkeit zuſammenfällt. Auch hierin ſchließt ſich die ſpätere deutſche Aufklärung an ihn an, wie er ſelbſt ſich an einen Herbert von Cherbury, Spinoza und Pufendorf anſchließt.

Von dieſem Standpunkt aus konnte nun Leibniz weder der äußeren Religionsübung noch den Unterſcheidungslehren der religiöſen Partheien den gleichen Werth beilegen, welchen ſeine Zeit ihnen beizulegen gewohnt war. Was er von den gottesdienſtlichen Formen und Gebräuchen hielt, haben wir ſo eben gehört. Von ihm ſelbſt war es bekannt, daß er an dem öffentlichen Gottesdienſt faſt gar keinen Antheil nahm, und in vielen Jahren weder eine Kirche beſucht noch das Abendmahl genoſſen hatte;[2]) nicht weil er gleichgültig gegen die Religion oder mit ſeiner Kirche zerfallen war, ſondern weil er für ſeine Perſon dieſer äußeren Hülfs-

1) Brief v. J. 1680 bei Rommel, Leibniz und Landgraf Ernſt I, 277.

2) Vgl. Guhrauer, Leibn. L. II, 191 f. Rommel a. a. O. II, 107.

mittel nicht bedurfte, und in seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit ohne Zweifel eine größere Förderung und Befriedigung fand, als in den dogmatischen Abhandlungen und polemischen Ergüssen, in denen damals eine lutherische Predigt zu bestehen pflegte. Auf die gleiche Linie stellt er aber auch, wie ebenfalls schon gezeigt ist, die Formeln der Bekenntnisse. Sie alle sind ihm nur mehr oder weniger unvollkommene Versuche, die religiöse Wahrheit darzustellen; die Unterschiede, welche sich zwischen ihnen finden, sind deßhalb etwas verhältnißmäßig untergeordnetes gegen die Grundwahrheiten, in deren Anerkennung sie alle übereinstimmen. Dieß gilt natürlich um so unbedingter, je weiter diese Gemeinsamkeit zwischen zwei Confessionen sich erstreckt. Wenn sich zwei Kirchen in ihrem Glauben so nahe stehen, wie die lutherische und die reformirte, so ist, wie Leibniz glaubt, kein Grund abzusehen, weßhalb sie sich nicht vereinigen könnten. Wie er daher schon in seiner Jugend mit Spener nahe befreundet gewesen war[1]), dessen Pietismus zum Aergerniß der Orthodoxie darauf ausgieng, Lutheraner und Calvinisten in praktischer Bethätigung der christlichen Frömmigkeit zu verbinden, so sehen wir auch noch den fünfzigjährigen lebhaft an den Verhandlungen theilnehmen, welche zwischen Preußen und Hannover geführt wurden, um im Interesse des deutschen Protestantismus und des preußischen Staates eine Union der beiden evangelischen Hauptkirchen zu Stande zu bringen.[2]) Ihm selbst lag dieser Gedanke um so näher, da er zwar nach Erziehung und Bekenntniß Lutheraner, aber durch seinen Determinismus der reformirten Prädestinationslehre befreundet war. Auch der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus erschien ihm jedoch keineswegs unüberwindlich. Stand er auch seiner Geistesart und seiner Ueberzeugung nach entschieden auf protestantischer Seite, so war er doch seit seinem zwanzigsten Jahre

1) Leibniz b. Rommel a. a. O. I, 277.
2) Das nähere darüber bei K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. II, 259 ff.

in ſo vielfache und für ihn ſelbſt ſo folgenreiche Verbindungen mit katholiſchen Fürſten, Staatsmännern und Gelehrten gekommen, er hatte auch in der katholiſchen Kirche einen ſolchen Reichthum von Wiſſenſchaft und Bildung, von ächter Frömmigkeit, Rechtſchaffenheit und Humanität entdeckt, daß die dogmatiſchen Unterſchiede der beiden Confeſſionen in ſeinen Augen im Vergleich mit dem allgemein chriſtlichen und menſchlichen, in dem ſie übereinſtimmten, von untergeordnetem Gewicht waren. Fand er im Proteſtantiſmus die Freiheit der eigenen Ueberzeugung, der ſittlichen und religiöſen Selbſtbeſtimmung, ſo war doch theils auch dieſe wenigſtens im wiſſenſchaftlichen Gebiete ſo wenig auf die proteſtantiſchen Länder beſchränkt, daß das katholiſche Frankreich dem proteſtantiſchen Deutſchland des 17. Jahrhunderts an wirklich freiem Denken weit überlegen war; theils ſtand dem, was die proteſtantiſche Kirche in dieſer Beziehung voraus hatte, auf katholiſcher Seite die Idee der Kirche als der Einen die ganze Menſchheit umfaſſenden Gemeinſchaft gegenüber, welche für den univerſellen Geiſt des Philoſophen einen unwiderſtehlichen Reiz hatte; und wenn die römiſche Kirche freilich dieſe Einheit nur in der beengenden Form ihrer eigenen Weltherrſchaft verwirklicht ſehen wollte, ſo war doch ein Leibniz Idealiſt genug, um zu glauben, ſie könnte ſich auch freieren Anſchauungen bequemen und auf dem Boden gegenſeitiger Zugeſtändniſſe zu einem Frieden mit dem Proteſtantiſmus die Hand bieten, welcher es beiden Theilen erlaubte, innerhalb gewiſſer weitherzig gezogener Grenzen unter Bewahrung ihrer Eigenthümlichkeit in kirchliche Gemeinſchaft zu treten. Es war daher doch nicht blos Gefälligkeit gegen die Wünſche ſeiner Landesfürſten, ſondern vor allem der univerſaliſtiſche und harmoniſtiſche Zug ſeiner eigenen Natur, welcher ihn ſchon in Mainz zu einer Schrift veranlaßte, die einer Verſtändigung zwiſchen den verſchiedenen chriſtlichen Kirchen zum Ausgangspunkt dienen ſollte, und welcher ihn ſpäter, in ſeinem kräftigſten Mannesalter, faſt zwanzig Jahre lang Zeit und Mühe

an Verhandlungen über die Wiedervereinigung der Protestanten und Katholiken verschwenden ließ, deren Aussichtslosigkeit ihm bei einer nüchterneren Beurtheilung der Sachlage von vorne herein hätte klar sein müssen.[1])

Müssen wir ihm aber auch hierin eine falsche Beurtheilung der thatsächlichen Verhältnisse schuldgeben, so werden wir doch die Grundsätze, von denen er bei seinen Bestrebungen geleitet wurde, die Gesichtspunkte, nach denen er den Werth der Glaubens- und Kultusformen bemaß, nicht blos an sich selbst gutheißen, sondern auch als das folgerichtige Ergebniß eines Systems erkennen müssen, welches durchaus darauf ausgeht, uns in unseren Ueberzeugungen und unserem Handeln auf den festen Grund der Vernunftwahrheit zu stellen, und als ein allgemeingültiges nichts anzuerkennen, was sich nicht allen durch ausreichende Gründe beweisen und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben läßt. Und wir werden es nur loben können, wenn er sich nicht darauf beschränkt, innerhalb der christlichen Kirche unter den confessionellen Gegensätzen den gemeinsamen religiösen Gehalt aufzusuchen, sondern dasselbe Verfahren auch auf die außerchristlichen Religionen anwendet. Denn so wenig er den herkömmlichen Vorstellungen vom Heidenthum, wornach es sich zum Judenthum und Christenthum einfach verhielte, wie die falsche Religion zur wahren, direkt entgegentritt, so ist er doch geneigt, auch den Heiden, wenn sie dieß ohne ihre Schuld sind, in der einen oder der andern Weise den Weg zur Seligkeit zu eröffnen, weil zur Erlangung der göttlichen Gnade nichts weiteres nöthig sein könne, als ein reiner und ernstlicher guter Wille; und wenn er die Hebräer bewundert, weil sie sich durch ihren Monotheismus aufgeklärter gezeigt haben, als alle anderen Völker, so vergißt er doch nicht, beizufügen: „Die Weisen anderer Nationen haben darüber vielleicht oft das gleiche gesagt, aber sie haben nicht das Glück gehabt, ausreichende Anerkennung

1) Die Geschichte derselben bei K. Fischer S. 228 ff.

zu finden und ihre Lehre zum Gesetz erhoben zu sehen." Andererseits ist er unbefangen genug, um einzuräumen, daß die alttestamentlichen Schriften von der Unsterblichkeit der Seele nichts lehren; und wo er von den Vorzügen der christlichen Religion spricht, hebt er als die Hauptsache das hervor, daß durch sie nicht allein der Unsterblichkeitsglaube, sondern auch reinere Vorstellungen über die Größe und Güte Gottes allgemein verbreitet wurden, daß die natürliche Theologie zur öffentlichen Geltung gebracht, „die Religion der Weisen zur Volksreligion wurde". Diese Wahrheiten der natürlichen Religion hat aber auch der Muhamedanismus nicht geläugnet; er hat vielmehr das Verdienst, daß er denselben bei Völkern Eingang verschafft hat, zu denen das Christenthum nicht gedrungen war; so daß demnach Leibniz in demselben weit weniger einen Gegner, als nur eine andere, immerhin unvollkommenere, Form des wahren Glaubens zu sehen weiß.[1]) Wir werden später finden, wie Lessing diese Gedanken weiter verfolgt und ausgeführt hat.

Wie verhalten sich nun aber zu dieser natürlichen Religion, welche den wesentlichen Inhalt aller Theologie ausmacht, die positiven Lehren, die das Christenthum zu ihr hinzugefügt hat? Spätere Anhänger der leibnizischen Philosophie wußten beide nicht selten, nach dem Vorgang der englischen Deisten, nur in ein ausschließendes Verhältniß zu setzen: neben der natürlichen Religion sollte die positive entbehrlich, und in vielen ihrer Bestandtheile sogar geradezu mit ihr unverträglich sein. Leibniz selbst ist nicht dieser Meinung; wie er ja überhaupt eine vermittelnde Natur, und zum voraus geneigt war, in fremden Ansichten, zumal in solchen, die ihre Bedeutung durch alten Bestand und weitgreifende Wirkung beurkundet hatten, das vernunftgemäße und mit seiner eigenen Ueberzeugung stimmende als die Hauptsache, die Abweichungen von derselben als etwas untergeordnetes zu betrachten.

1) O. P. 405 f. 410. 468 f.

Im chriſtlichen Glauben großgenährt, durch ein tiefes gemüthliches Bedürfniß mit ihm verwachſen, hat er an ſeiner Wahrheit nie gezweifelt; weiß er andererſeits ebenſowenig an der Zuverläßigkeit unſeres Denkens zu zweifeln, ſo kann er nur ſchließen, daß eben beide vollſtändig übereinſtimmen, der chriſtliche Glaube durchaus vernunftgemäß ſei. In dieſer Ueberzeugung ſehen wir ihn ſchon in Mainz die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit und dem Gottmenſchen durch „neue logiſche Erfindungen“ gegen die Einwürfe der Socinianer vertheidigen.[1]) Ebenſo hat er in der Folge den Sündenfall, die Erbſünde und die Ewigkeit der Höllenſtrafen in Schutz genommen (ſ. o. S. 175 f.); er redet von übernatürlichen Gnadenwirkungen[2]), ſo wenig auch das Syſtem der präſtabilirten Harmonie Vorgängen in der Seele Raum läßt, die nicht von Anfang an in ihr angelegt und das natürliche Ergebniß ihrer inneren Entwicklung ſind; er tritt als Verfechter der lutheriſchen Abendmahlslehre auf (O. P. 411. 484, 18 f.), hat dabei aber auch die Gefälligkeit, dem Jeſuiten Des Boſſes zu zeigen, wie ein Katholik die Transſubſtantiation aus den Vorausſetzungen der Monadenlehre rechtfertigen könnte;[3]) wie er denn ſchon 1671 ſich dem katholiſchen Herzog Johann Friedrich durch die Verſicherung empfohlen hatte, daß er Mittel gefunden habe, wenigſtens die Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmahl, und ſelbſt der Transſubſtantiation, philoſophiſch zu erweiſen.[4]) Er äußert überhaupt nicht allein nirgends einen Zweifel an der Wahrheit der kirchlichen Lehre, ſondern er zeigt ſich bei jeder Gelegenheit bemüht, Einwürfe gegen ſie zu widerlegen und

1) In der Abhandlung gegen Wiſſowatius (Opp. ed. Dut. I, 10 ff.), welche Leſſing (IX, 255 ff. Lachm.) nebſt der Schrift des letzteren eingehend beſprochen hat; vgl. die Remarques sur le livre d'un Antitrinitarien (b. Dutens I, 24 f.) u. O. P. 486, 22.

2) Z. B. O. P. 404. 406. 410.

3) O. P. 680. 686. 689. 729. 463.

4) Bei Klopp I, 3, 259 f.

ihre Uebereinſtimmung mit der wahren Philoſophie in's Licht zu ſtellen.

Zu einer grundſätzlichen Erörterung des Verhältniſſes von Religion und Philoſophie wurde Leibniz durch Bayle's Behauptungen über dieſen Gegenſtand (ſ. o. S. 70) veranlaßt. Die Anſichten der beiden Männer ſtanden ſich hier diametral entgegen. Der Glaube und die Vernunft, hatte Bayle behauptet, die Offenbarung und die Philoſophie ſind unvereinbar; wir haben nur die Wahl zwiſchen dem einen oder dem andern, aber wir können nicht beide zugleich haben: wer an einem runden Tiſch ſitzen will, der darf ſich keinen viereckigen machen laſſen, wer ein glaubiger Chriſt ſein will, der muß auf den Gebrauch ſeiner Vernunft verzichten. Der Glaube und die Vernunft, entgegnet ihm Leibniz, müſſen übereinſtimmen; es kann nicht in der Theologie wahr ſein, was in der Philoſophie falſch iſt, es iſt unmöglich zu glauben, was man als widervernünftig erkannt hat. „Glaube oder Vernunft" iſt das Loſungswort des einen; „Glaube und Vernunft" das des andern. Der Vertheidigung ſeines Standpunkts hat Leibniz, neben manchen anderweitigen Aeußerungen, die Abhandlung „von der Uebereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft" (O. P. 479 ff.) gewidmet, welche er der Theodicee vorangeſtellt hat. Näher handelt es ſich hiebei um das Verhältniß des Uebervernünftigen und Widervernünftigen. Der chriſtliche, wie jeder Offenbarungsglaube enthält Beſtimmungen, auf welche die menſchliche Vernunft, wie man vorausſetzt, durch ſich ſelbſt nicht hätte kommen können, und die ſie nicht vollſtändig zu begreifen vermag; und er muß ſolche Beſtimmungen enthalten, wenn die Offenbarung einen ausreichenden Zweck haben, und die geoffenbarte Lehre nicht in den Verdacht kommen ſoll, ein bloßes Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes zu ſein. Wollte man aber andererſeits annehmen, daß dieſe Beſtimmungen nicht blos über die Vernunft hinausgehen, ſondern ihr auch widerſtreiten, ſo würde man einen vernunftmäßigen Glauben an dieſelben unmöglich machen; es bliebe daher nur das

Dilemma: entweder um des Glaubens willen auf die Vernunft, oder um der Vernunft willen auf den Glauben zu verzichten. Daß wirklich nichts anderes übrig bleibe, hatte Bayle behauptet, und eben dieß iſt es, was Leibniz beſtreitet. Wie daher jener alle Anſtrengungen macht, um die Identität des Uebervernünftigen mit dem Widervernünftigen zu beweiſen, ſo erwächſt dieſem die Aufgabe, zu zeigen, daß eine Lehre oder eine Erzählung unſere Vernunft überſteigen könne, ohne ihr darum zu widerſprechen. Leibniz unterzieht ſich dieſer Aufgabe. Ein Uebervernünftiges will er nicht läugnen, aber ein Widervernünftiges kann er nicht zugeben. Ein widervernünftiger Satz iſt ein ſolcher, deſſen Falſchheit ſich erweiſen läßt. Aber den Beweiſen, ſagt Leibniz, muß man immer nachgeben; wenn einem Satz Beweiſe entgegenſtehen, die in allgemeinen Vernunftwahrheiten oder unbeſtreitbaren Thatſachen begründet ſind, ſo iſt ſeine Falſchheit erwieſen, und dann iſt es unmöglich, ihn zu glauben. So wenig eine Philoſophie zuläßig iſt, die ſich mit der Religion nicht verſöhnen läßt, ebenſo wenig kann eine Religion wahr ſein, die andern erwieſenen Wahrheiten widerſtreitet. „In Sachen der Religion auf die Vernunft verzichten zu wollen, erklärt er, iſt in meinen Augen ein faſt ſicheres Merkmal, entweder eines Eigenſinns, der an Schwärmerei grenzt, oder was noch ſchlimmer iſt, der Heuchelei.“ [1]) Soll ſich der Offenbarungsglaube rechtfertigen laſſen, ſo muß gezeigt werden, daß er zwar über die Vernunft hinausgehe, aber doch zugleich durchaus vernunftgemäß ſei. Jenes wird der Fall ſein, wenn ſich ſein Inhalt durch Vernunftgründe nicht beweiſen läßt, dieſes, wenn er ſich durch ſolche Gründe nicht widerlegen läßt. Jeder Beweis durch Vernunftgründe beſteht aber nach Leibniz darin, daß etwas als nothwendig, jede Widerlegung durch ſolche Gründe darin, daß es als unmöglich nachgewieſen wird; und als noth-

1) O. P. 487, 25. 480, 3. 486, 23. 496, 61. 404. Leibniz b. Rommel a. a. O. II, 54.

wendig erkennen wir das, was in allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten entweder unmittelbar enthalten ist, oder sich als Folgerung aus ihnen ergiebt, als unmöglich das, was solchen Wahrheiten entweder unmittelbar oder in seinen Folgesätzen widerspricht. Die übervernünftigen Glaubenslehren müssen demnach zwischen dem Nothwendigen und dem Unmöglichen in der Mitte liegen, sie müssen sich aus nothwendigen Wahrheiten weder ableiten, noch durch sie widerlegen lassen: das Gebiet, auf das sie sich allein beziehen können, ist das der thatsächlichen Wirklichkeit. Eine Thatsache geht nun über unsere Vernunft hinaus, wenn sie keine natürliche Erklärung zuläßt; solche Thatsachen aber nennen wir Wunder. Die Frage nach dem Uebervernünftigen in unserem Glauben fällt daher für Leibniz mit der Frage nach dem Wunder zusammen: übervernünftige Glaubenslehren sind möglich, wenn Wunder möglich sind. Daß nun das letztere der Fall sei, dieß zu beweisen bietet unserem Philosophen, wie er glaubt, die früher (S. 140. 159 f.) besprochene Unterscheidung der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit, das Mittel. Neben den ewigen Wahrheiten, sagt er, deren Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt, giebt es auch andere, die man positive nennen kann: die Gesetze, welche Gott der Natur gegeben hat, und das, was von ihnen abhängt. Diese Wahrheiten beruhen nicht auf einer geometrischen Nothwendigkeit, sondern auf der freien Wahl Gottes; und wenn die letztere allerdings gleichfalls ihre Gründe haben muß, so sind dieß doch nur moralische oder Zweckmäßigkeitsgründe: Gott hat für den Naturlauf diejenigen Gesetze gegeben, welche mit dem Weltzweck am besten übereinstimmten, die größte Vollkommenheit der Welt herbeiführten. Die physische Nothwendigkeit beruht daher auf der moralischen, die Geltung der Naturgesetze ist nur eine bedingte: sie sind nicht an und für sich nothwendig, sondern nur als Mittel für den göttlichen Weltzweck von Gott gewollt. Ebendeßhalb ist aber Gott auch nicht schlechthin an sie gebunden; er

kann vielmehr von ihnen diſpenſiren, wenn ſein Weltplan dieß erfordert, er kann durch ein Wunder Erfolge herbeiführen, welche ſich aus der Natur der Dinge als ſolcher nicht ergeben würden; und es iſt dieß, beim Lichte betrachtet, nicht eine Verletzung der Naturordnung, ſondern nur das Eingreifen der höheren Ordnung in die niedrigere, der moraliſchen in die phyſiſche, des Reichs der Gnade in das Reich der Natur.[1]) Solche Erfolge können wir wohl als Thatſachen erfahren und bis zu einem gewiſſen Grade verſtehen (apprendre), aber wir können ſie nicht begreifen (comprendre), ſie nicht vollſtändig aus ihren Gründen erklären, wir können einſehen, daß ſie ſind, und was ſie ſind, aber nicht wie und warum ſie ſind;[2]) wie ja überhaupt die aprioriſche Kenntniß der zufälligen Wahrheiten nach Leibniz ein Vorrecht der Gottheit iſt (ſ. o. S. 141). Auch ſie ſind aber in die allgemeine Weltordnung mit aufgenommen, ſie bilden von Anfang an einen Theil des göttlichen Weltplans, und ſind in der ganzen Verkettung der Dinge präformirt; wie in der Natur Mechaniſmus und Teleologie, wirkende und Endurſachen übereinſtimmen (ſ. o. S. 124 f.), ſo ſtimmt auch das Reich der Natur mit dem der Gnade, die phyſiſche mit der moraliſchen Welt überein, oder wie man auch ſagen kann, Gott als der Baumeiſter der Weltmaſchine ſtimmt mit ſich ſelbſt als dem Beherrſcher des Geiſterreichs überein, und ſo kommt es, daß die Abſichten der Gnade durch den Naturlauf ſelbſt erfüllt werden, daß z. B. die Erde durch natürliche Urſachen in dem Augenblick zerſtört wird, welchen Gott für das Weltgericht beſtimmt hat.[3])

Dieſe Theorie hat unter den proteſtantiſchen Theologen vielen Beifall gefunden, und namhafte Gelehrte haben ihr noch in unſerer Zeit die beſten von ihren Gründen entnommen. Aber gegen ihre wiſſenſchaftliche Haltbarkeit läßt ſich vieles einwenden. Zunächſt hat ſie, ſo wie Leibniz ſie ausgeführt hat, eine auffallende Lücke.

1) O. P. 480, 2 f. 485, 19. 403. 405.
2) O. P. 402. 480, 5. 494, 51 ff. 496, 63 ff. 568, 207.
3) O. P. 518, 54. 520, 62. 568, 206 f. 712, 87 f.

Wollte man dem Philoſophen auch alle ſeine Sätze zugeben, ſo wäre damit doch erſt die Möglichkeit wunderbarer, und deßhalb für die menſchliche Vernunft unerklärlicher, Thatſachen dargethan. Nun geht aber nicht der ganze Inhalt der poſitiv chriſtlichen Lehren unter dieſem Begriff auf. Schon bei ſolchen Lehren, wie die über die Menſchwerdung Gottes, die Sünde, die Verſöhnung, das Weltgericht u. ſ. w. handelt es ſich nicht blos um Thatſachen; keinenfalls aber iſt der Glaube an die Dreieinigkeit, in welcher die kirchliche Dogmatik jederzeit das Geheimniß aller Geheimniſſe geſehen hat, eine bloße Ausſage über eine Thatſache. Hier geriethen wir daher in das Dilemma, daß dieſes Dogma ſich entweder, wenn es etwas im Weſen Gottes begründetes, alſo eine ewige und nothwendige Wahrheit ausſagt, aus dem Begriff Gottes müßte ableiten laſſen, und dann wäre es nichts übervernünftiges, kein Glaubensgeheimniß; oder daß es, wenn es keine ewige und nothwendige Wahrheit, ſondern nur ein thatſächliches Verhältniß darſtellt, ſich auch nicht auf das göttliche Weſen, ſondern nur auf die Form der göttlichen Offenbarung beziehen könnte. Soll ferner die leibniziſche Theorie auf eine gegebene Religion, wie die chriſtliche, angewandt werden, ſo müßte man zeigen, daß ihre übervernünftigen Lehren und ihre wunderbaren Erzählungen ihrem Inhalt nach der Vernunft nicht widerſprechen, und ihrem Urſprung nach von Gott herrühren. Wenn das erſte nicht bewieſen wird, können wir ſie nicht glauben, wenn das zweite nicht bewieſen wird, haben wir keinen hinreichenden Grund ſie zu glauben. Dieß giebt nun Leibniz auch zu: was der Vernunft widerſtreitet, erklärt er (ſ. o. S. 188), das zu glauben ſei unmöglich; und den zweiten Punkt betreffend, verlangt er, daß die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsurkunden zuerſt bewieſen, daß, ſo zu ſagen, ihr Beſtallungspatent unterſucht werde, ehe man ſich ihrer Auktorität unterwerfe.[1]) Aber daß

1) O. P. 488, 29. 402 vgl. Pichler, Theol. d. Leibn. I, 224.

Leibniz die Vernunftmäßigkeit der Dogmen wirklich dargethan habe, deren Rechtfertigung er versucht (s. o. S. 186), wird niemand behaupten können, der es mit den Beweisen genau nimmt, und dem Apologeten nicht erlaubt, den dogmatischen Bestimmungen, die er zu vertreten versprochen hat, etwas anderes zu unterschieben. Was andererseits den Beweis für den göttlichen Ursprung der biblischen Schriften betrifft, so hat nicht blos die spätere Geschichte der Theologie gezeigt, wie wenig er sich in dem Sinne, um den es sich hier handelt, in wissenschaftlich genügender Weise führen läßt; sondern auch unser Philosoph selbst sieht sich genöthigt, sich von den geschichtlichen und den Vernunftbeweisen auf jene „göttliche Beglaubigung" zurückzuziehen, welche in einer unmittelbaren inneren Gnadenwirkung bestehen soll, und deßhalb von den Theologen das Zeugniß des heiligen Geistes genannt wird.[1]) Wer sich aber auf dieses Zeugniß beruft, der erklärt ebendamit alle anderen Gründe für unzureichend. Eine wissenschaftliche Beweisführung für die Thatsächlichkeit eines Wunders ist einfach deßhalb unmöglich, weil die Annahme desselben sich immer nur auf die Glaubwürdigkeit des Wunderberichts gründen kann, die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses aber sich nur nach der Analogie der sonstigen Erfahrung beurtheilen läßt, und daher Vorgänge, welche aller Analogie der Erfahrung widerstreiten, sie mögen bezeugt sein, wie sie wollen, niemals die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben können. Aber auch an sich selbst, und ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Anwendbarkeit, leidet die leibnizische Theorie an einem unverkennbaren Widerspruch. Das Uebervernünftige in unserem Glauben soll sich auf die übernatürlichen Vorgänge oder die Wunder beziehen; damit aber diese Wunder der Vernunft und den Naturgesetzen nicht widerstreiten, sollen sie in einer moralischen Nothwendigkeit begründet und von Anfang an in den Weltplan und den Naturzusammenhang mit

1) O. P. 404. 488, 29. Bei Rommel a. a. O. II, 54.

aufgenommen ſein. Wie reimt ſich dieſes zuſammen? Wenn die Wunder nothwendig ſind, ſo ſind ſie nicht zufällig, und daß dieſe Nothwendigkeit nur eine moraliſche ſein ſoll, macht in dieſem Fall, wie ſchon früher gezeigt wurde (S. 159 f.), keinen Unterſchied. Wenn ſie von Anfang an im Weltplan vorgeſehen ſind, ſo ſind ſie Erfolge, die in der Welt, ſo wie ſie nun einmal iſt, an dieſem Orte eintreten mußten; ſie ſind durch den ganzen Weltlauf vorbereitet, ſind Glieder einer Kette, die gerade nach Leibniz einen ganz feſtgeſchloſſenen Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen darſtellt, ſie haben ihren hinreichenden Grund in allem vorangegangenen und tragen in ihrem Theile dazu bei, alles folgende zu begründen. Was aber mit Nothwendigkeit eintritt, was im Naturzuſammenhang begründet, im Weltlauf präformirt iſt, das iſt kein Wunder, ſondern ein Naturereigniß, es kann nicht aus dem Eingreifen einer außerweltlichen Urſache in den Naturlauf, ſondern nur aus den natürlichen Urſachen und ihren Geſetzen erklärt werden. Leibniz ſelbſt giebt dieß hinſichtlich derjenigen Wunder zu, welche Gott durch Vermittlung von Engeln oder ähnlichen Weſen bewirke: dieſe Weſen, ſagt er, handeln dabei nach den Geſetzen ihrer Natur, mögen daher auch die Erfolge, die ſie hervorbringen, uns wunderbar erſcheinen, ſo ſeien ſie doch in Wahrheit natürliche Vorgänge. Wunder im ſtrengen Sinn ſeien nur die, welche das Vermögen der geſchaffenen Weſen ſchlechthin überſteigen, wie die Schöpfung oder die Menſchwerdung.[1]) Können aber ſolche Vorgänge in einem Syſtem Raum finden, deſſen erſter Grundſatz es iſt, daß alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe? einem Syſteme, welches die Welt nur als ein vollkommen zuſammenhängendes Ganzes zu begreifen weiß, in dem (wie Leibniz O. P. 579 ſelbſt ſagt) jeder Eingriff an Einem Punkte den Gang aller ſeiner Theile verändern müßte? Wenn daher ſpätere Anhänger der leibniziſchen Philoſophie die Möglich-

1) O. P. 579, 249. 568, 207. 480, 3. 758, 44. 776, 112.

keit übernatürlicher Offenbarungen, wunderbarer Ereigniſſe, übervernünftiger Glaubenslehren beſtritten, ſo haben ſie damit nur die Folgerungen gezogen, denen ſich Leibniz ſelbſt freilich auf's lebhafteſte, und gewiß mit perſönlicher Ueberzeugung, widerſetzt hat, die ſich aber aus ſeinen eigenen Vorausſetzungen unweigerlich ergeben.

Für die Ausbreitung und die geſchichtliche Wirkung der leibniziſchen Philoſophie war aber gerade dieſe Zurückhaltung, die Bereitwilligkeit, mit der ſich ihr Urheber den theologiſchen Ueberzeugungen anbequemte, die Behutſamkeit, mit der er jeden offenen Zuſammenſtoß mit denſelben vermied, von unverkennbarem Vortheil. Wenn man ſieht, mit welchem Mißtrauen ſie dennoch von der großen Mehrzahl der Theologen betrachtet wurde, ſo wird man ſich ſagen müſſen, daß ſie bei einer entſchiedeneren Durchführung ihrer Grundſätze in Gefahr ſtand, das Schickſal des Spinoziſmus zu theilen, deſſen wiſſenſchaftliche Bedeutung hauptſächlich deßhalb ein Jahrhundert lang von den meiſten verkannt wurde, weil ſein theologiſcher Charakter ein unüberwindliches Vorurtheil gegen ihn erregt hatte. Auch Leibniz fand aber ſeine Zeitgenoſſen, wie ſich dieß nicht anders erwarten ließ, nicht für alle Beſtandtheile ſeines Syſtems gleich empfänglich. Während verhältnißmäßig nur wenige in die ſpekulativen Grundlagen desſelben tiefer eingiengen, wirkte es dagegen im weiteſten Kreiſe durch die allgemeinen Gedanken, von denen es geleitet wird. Die Monadenlehre zählte nicht viele Anhänger; aber die Forderung einer rationalen Wiſſenſchaft, das Streben nach deutlichen Begriffen, nach einer zuſammenhängenden und widerſpruchsloſen Erkenntniß, nach durchgängiger Einſicht in die Gründe der Dinge, die Idee der allgemeinen Vervollkommnung und Glückſeligkeit, der Glaube an eine zweckmäßige Welteinrichtung, an die Harmonie alles Seins, an eine beſte Welt, an eine alles beſtimmende und in allem durch vernünftiges Denken nachweisbare göttliche Weisheit — dieſe und die verwandten Gedanken ſind es, durch welche Leibniz die um-

faſſendſte Wirkung geübt hat und der Vater der deutſchen Aufklärung geworden iſt.

10. Zeitgenoſſen von Leibniz: Tſchirnhauſen und Thomaſius.

In dieſer aufklärenden Richtung begegnen ſich mit Leibniz zwei Männer, welche ihm auch äußerlich nahe ſtehen: Tſchirnhauſen und der jüngere Thomaſius. An philoſophiſcher Größe kann ihm freilich keiner von beiden entfernt gleichgeſtellt werden; aber doch haben ſie auf ihre Zeit einen bedeutenden Einfluß gehabt, und diejenige Entwicklung des deutſchen Geiſteslebens, deren größter Vertreter Leibniz iſt, erheblich gefördert.

Ehrenfried Walther Graf von Tſchirnhauſen (1651 in der Lauſitz geboren und 1708 geſtorben) war zuerſt in Leyden, wo er ſtudirte, in die carteſianiſche Philoſophie eingeführt worden, dann mit Spinoza in einen ſehr fruchtbaren perſönlichen und wiſſenſchaftlichen Verkehr gekommen; in Paris lernte er Leibniz kennen, mit dem er bis zu ſeinem Tode in freundſchaftlicher Verbindung blieb. Doch ſchließt er ſich an die beiden erſteren noch unmittelbarer an, als an ihn. Seine „Geiſtesheilkunde" (Medicina mentis) v. J. 1687 will eine allgemeine Anleitung zum wiſſenſchaftlichen Erkennen, eine allgemeine Methodologie ſein; ſie will die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Entdeckung, die ars inveniendi, darſtellen, durch welche die Erkenntniß der Dinge von der bloßen Kenntniß der Worte, die philosophia realis von der verbalis ſich unterſcheidet, und ſie will uns dadurch befähigen, die Wahrheit auf allen Gebieten an's Licht zu bringen.[1]) Bei der Behandlung dieſer Aufgabe iſt nun für Tſchirnhauſen theils der Vorgang der obengenannten Philoſophen theils das Verfahren der Wiſſenſchaften maßgebend, denen er ſelbſt ſich mit dem bedeutendſten Erfolge gewidmet hatte, und die auch auf jene den

1) Vgl. Praef. S. 22 f. 29. 289 f. (der Ausgabe von 1695) u. ö.

größten Einfluß ausgeübt hatten, der Mathematik und der Phyſik. Alles unſer Wiſſen beginnt, wie er glaubt, mit der Erfahrung; und zwar iſt es näher (wie im Anſchluß an Descartes ausgeführt wird) unſere innere Erfahrung, als die allgemeinſte und keinem Irrthum unterworfene, von der wir ausgehen müſſen. Dieſe liefert uns nun vier Grundthatſachen: 1. daß wir uns verſchiedener Dinge bewußt ſind; 2. daß uns das eine angenehm das andere unangenehm iſt; 3. daß wir das eine begreifen oder denken, das andere nicht denken können; 4. daß wir durch unſere Sinne, unſere Einbildungskraft und unſere Empfindung Bilder von äußeren Gegenſtänden erhalten. Der erſten von dieſen Thatſachen verdanken wir den Begriff des Geiſtes, der zweiten den des Willens, der dritten den des Verſtandes, der vierten den der Einbildungskraft und des Körpers. Die erſte iſt die Grundlage aller Erkenntniß überhaupt, die zweite der Moral, die dritte der Vernunftwiſſenſchaft, die vierte der Erfahrungswiſſenſchaft. Von dieſen Erfahrungen muß man aber zu Begriffen fortgehen, und alles aus Begriffen auf aprioriſchem Weg ableiten, zugleich aber auch durch geſicherte Erfahrungen bewähren;[1]) ſo daß die Hauptaufgabe der Wiſſenſchaft doch in der Ableitung des Beſonderen aus dem Allgemeinen, in der Deduktion, geſucht wird. Die erſte Bedingung derſelben ſind daher richtige Begriffe. Die Wiſſenſchaft beſteht nicht aus Perceptionen, oder Wahrnehmungen, ſondern aus Conceptionen, aus Begriffen, ſie iſt nicht Sache der Einbildungskraft, ſondern des Denkens, des Verſtandes.[2]) Die Angemeſſenheit an unſern Verſtand iſt das Merkmal der Wahrheit: wahr iſt, was ſich begreifen läßt, falſch, was ſich nicht be-

1) Praef. und S. 290 ff.

2) Man vgl. über dieſen Unterſchied, in deſſen Auffaſſung ſich Tſch. zunächſt an Spinoza anſchließt, S. 43. 46. 79 f. 165. Zur Einbildungskraft (imaginatio) rechnet er hier die ſinnliche Wahrnehmung (sentire), die Phantaſiebilder (imaginari im engern Sinn) und die ſinnlichen Gefühle (die passiones, das percipere s. affici).

greifen läßt; und da ſich nun der Verſtand eben nur hierüber ausſpricht, ſo ſind ſeine Ausſagen immer wahr; nur die Einbildungskraft iſt es, welche uns zu Irrthümern verleitet, indem ſie uns ſolches, was an ſich ſelbſt verſchieden iſt, als dasſelbe erſcheinen läßt (S. 35. 52. 165). Handelt es ſich aber in der Philoſophie um eine Wiſſenſchaft aus Begriffen, ſo ergiebt ſich als die einzige für ſie paſſende Methode, wie Tſchirnhauſen glaubt, die mathematiſch-demonſtrative; und er verweiſt hiefür ausdrücklich auf die Erfolge, welche Descartes und ſeine Nachfolger dieſem Verfahren zu verdanken gehabt haben, namentlich aber (allerdings ohne den verrufenen Atheiſten zu nennen) auf den Vorgang Spinoza's; nur daß dieſe Männer, wie er glaubt, ihre Entdeckungen durch genauere Darlegung ihrer Methode allgemein zugänglich zu machen verſäumt haben.[1]) Er ſeinerſeits betrachtet als das weſentliche derſelben den geordneten Fortgang von Definitionen zu Axiomen und weiter zu Theoremen. Die Definitionen ſollen die Entſtehung der Dinge aus ihren Urſachen angeben; um ſie zu erhalten, müſſen wir uns den Inhalt unſerer Vorſtellungen von den Dingen, ſowohl hinſichtlich ihres gemeinſamen Weſens als hinſichtlich ihrer unterſcheidenden Eigenthümlichkeiten, vollſtändig vergegenwärtigen und damit ſo lange fortfahren, bis die Eigenſchaften jeder Gattung allſeitig beſtimmt ſind; wir müſſen ſodann die ſo gefundenen Gattungsbegriffe in ihre allgemeinſten Elemente, ſowohl die unveränderlichen als die veränderlichen, zerlegen, alle möglichen Combinationen dieſer Elemente vollziehen, und mittelſt derſelben die erſten Begriffe bilden; wir müſſen endlich dieſe Begriffe, vom einfacheren zum zuſammengeſetzten fortſchreitend, entwickeln, bis die Progreſſion der ganzen Reihe feſtgeſtellt iſt, und uns durch Deductio ad absurdum der Vollſtändigkeit und Richtigkeit unſerer Begriffsbeſtimmungen verſichern (S. 66 ff.). Aus der Betrachtung der Verhältniſſe, welche zwiſchen den ſämmtlichen

1) Praef. S. 158. 183 vgl. 129.

Elementen jeder Definition ſtattfinden, ergeben ſich die Axiome; aus der Verbindung verſchiedener Definitionen die Theoreme; in den Definitionen, Axiomen und Theoremen liegt auch das Mittel zur Löſung der Probleme (S. 117 ff.). Es iſt alſo überhaupt das mathematiſche Verfahren, welches Tſchirnhauſen für alle Wiſſenſchaften verlangt; und giebt er auch zu, daß die Syntheſe, die Ableitung des Bedingten aus ſeinen Bedingungen, für ſich allein nicht genüge, daß zu derſelben die Analyſe hinzukommen müſſe, welche nicht blos zeige, wie ſich jede Wahrheit beweiſen, ſondern auch, wie ſie ſich von Anfang an finden laſſe (S. 127 f.), ſo hat er doch auch hiebei eben nur die mathematiſche Analyſe im Auge. Er räumt wohl ein, daß unſere Ueberzeugungen mit der Erfahrung übereinſtimmen müſſen, er beruft ſich nicht ſelten zum Beweis einer Annahme auf die Erfahrung, auf das Zeugniß der Sinne; aber er giebt nirgends eine Anleitung zur methodiſchen Ableitung wiſſenſchaftlicher Sätze aus der Erfahrung, eine Theorie der Induktion; er verlangt „eine Wiſſenſchaft des Univerſums, welche nach genauer mathematiſcher Methode a priori bewieſen, und durch unbeſtreitbare Erfahrungen a posteriori beſtätigt wird“ (S. 280); ſo daß die Erfahrungswiſſenſchaft zwar nicht ausgeſchloſſen, aber die unterſcheidende Form des wiſſenſchaftlichen Verfahrens doch immer in der mathematiſchen Deduktion geſucht wird.

Mittelſt dieſer Methode ein ausgeführtes philoſophiſches Syſtem zu entwerfen, iſt Tſchirnhauſen nicht gelungen: er ſtarb, ehe er die Phyſik vollendet hatte, welche den zweiten Theil ſeiner Medicina mentis bilden ſollte. Seine Anſicht der Dinge läßt ſich daher nur aus zerſtreuten gelegenheitlichen Aeußerungen abnehmen. Er führt den ganzen Inhalt unſerer Vorſtellungen auf drei Klaſſen zurück: das ſinnlich Wahrnehmbare (sensibilia, imaginabilia), die Verſtandesdinge (rationalia) oder die Gegenſtände, mit denen es die Mathematik zu thun hat, und das Reale oder die Naturdinge. Die erſten Elemente des Sinnlichen ſind das

Flüſſige und das Feſte, die des Mathematiſchen Punkte, gerade und krumme Linien, die des Realen (wie bei Descartes) die Materie und die Bewegung. Die letztere beſteht theils in einer Zuſammenziehung theils in einer Trennung der Körper, und ſie bewirkt in jenem Fall dasjenige, was man Ruhe, in dieſem das, was man allein Bewegung zu nennen pflegt (S. 74 f. 88 f.); die Ausdehnung iſt nämlich, wie Tſchirnhauſen im Widerſpruch gegen den ſonſt ſoſehr von ihm bewunderten Descartes bemerkt (S. 180), eine Folge der Bewegung, und eine Materie, welche durchaus in Ruhe wäre, giebt es überhaupt nicht. Indeſſen hat jene Dreitheilung doch nur eine relative Geltung: an ſich ſelbſt ſind die Naturdinge das einzige Reale, und wenn wir von ihnen das Rationale und Imaginable unterſcheiden, ſo bezeichnen wir damit nur die verſchiedenen Geſichtspunkte, aus denen ſie ſich betrachten laſſen, indem man von einem Theil ihrer Eigenſchaften abſtrahirt. Die Naturwiſſenſchaft, oder die Phyſik, iſt daher die Grundwiſſenſchaft, auf der alle anderen beruhen, und aus der ſie ſich als Theile oder Anwendungen derſelben ableiten laſſen; ſie iſt die wahrhaft göttliche Wiſſenſchaft, welche es mit den unveränderlichen, von Gott ſtammenden Geſetzen der Welt und mit der Wirkſamkeit Gottes in der Welt zu thun hat. Auch die Ethik hat ihren ſicherſten Grund an der Phyſik; denn nichts anderes wird uns von der Gewalt der Leidenſchaften ſo gründlich befreien, als die Einſicht, welche wir der Phyſik verdanken, daß der ganze Reiz der äußeren Dinge nicht auf ihrem wirklichen Weſen, ſondern nur auf unſeren Sinnen und unſerer Einbildungskraft beruht; daß auch die Begierde nach Ruhm eine Thorheit iſt, da die Erde und alles Irdiſche einmal vergehen wird; daß wir in jedem Augenblick ganz und gar von Gott abhängen, ohne deſſen fortwährende Mitwirkung uns auch nicht die geringſte geiſtige oder körperliche Thätigkeit möglich wäre. Denn der Wille richtet ſich immer auf das, was der Verſtand unzweifelhaft als wahr erkennt (S. 280 ff.). In dieſer Hochſchätzung der Phyſik und in der Zurückführung

der Naturerſcheinungen auf Materie und Bewegung läßt ſich der Geiſt des Carteſianiſmus und Spinoziſmus nicht verkennen; zugleich ſpricht ſich aber auch eine mittlere Stellung zwiſchen beiden darin aus, daß Tſchirnhauſen zwar mit Descartes an der Freiheit des menſchlichen Willens (S. 286) und der Annahme einer übervernünftigen Offenbarung (S. 57) feſthält, daß er aber doch zugleich mit Spinoza nicht blos den Naturlauf und ſeine Geſetze, ſondern auch die menſchlichen Lebensthätigkeiten, unmittelbar von der alles durchdringenden göttlichen Wirkſamkeit herleitet.

Mit Tſchirnhauſen trifft nun Chriſtian Thomaſius darin zuſammen, daß es ihm gleichfalls vor allem um die Verbeſſerung des wiſſenſchaftlichen Verfahrens, um den Standpunkt der Aufklärung im allgemeinen zu thun iſt; aber die Perſönlichkeit und die Geiſtesart der beiden Männer iſt ſehr verſchieden. Im Gegenſatz zu Tſchirnhauſens vornehmer Haltung macht Thomaſius den Eindruck eines unruhigen Neuerers; wenn wir jenen einen philoſophirenden Mathematiker nennen können, ſo iſt dieſer ein philoſophirender Juriſt; wenn jener in der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß als ſolcher ſeine höchſte Befriedigung ſucht, iſt es dieſem durchaus um ihre Anwendung auf's Leben zu thun; wenn Tſchirnhauſen als Schüler Spinoza's und Wolffs nächſter Vorgänger das mathematiſch demonſtrative Verfahren fordert, ſo geht Thomaſius mehr auf eine Philoſophie des geſunden Menſchenverſtands, auf jene gemeinverſtändliche, nutzbare, leicht faßliche, allen tieferen Unterſuchungen ausweichende Populärphiloſophie aus, wie ſie in der Zeit nach Wolff zur Herrſchaft kam. Den 1. Januar 1655 zu Leipzig geboren, hatte er durch ſeinen Vater (vgl. S. 43) einen gründlichen philoſophiſchen Unterricht erhalten und ſich dann der Rechtswiſſenſchaft gewidmet. Den größten Einfluß auf ihn gewannen Grotius und Pufendorf, und namentlich an den letzteren ſchloß er ſich anfangs ganz an; erſt in der Folge fand er auch ſeine Theorie der Verbeſſerung bedürftig. Als er ſich 1681 in Leipzig habilitirt hatte, zog er bald nicht blos durch ſein

Talent, ſondern auch durch die Kühnheit ſeines Auftretens die Aufmerkſamkeit auf ſich; gab aber auch allen, die in Sachen der Wiſſenſchaft, der Univerſität und der Kirche am alten hiengen, ſolchen Anſtoß, daß er am Ende ſeinen zahlreichen und mächtigen Gegnern nach mannhaftem Kampfe das Feld räumen mußte. Schon ſeine juriſtiſchen Anſichten fand man bedenklich; neben ſeiner Vertheidigung Pufendorf's wurden ihm beſonders ſeine Annahmen über die Polygamie (ſ. u. S. 203) übelgenommen. Als er vollends (ſeit 1687) das unerhörte begieng, deutſche Vorleſungen zu halten, als er in einer deutſchen Monatsſchrift die Literatur und die wiſſenſchaftlichen Zuſtände ſeiner Zeit der freimüthigſten Beſprechung unterwarf, gegen den Schlendrian auf den Univerſitäten, die Pedanterie und Geſchmackloſigkeit der Gelehrten die beißendſten Ausfälle ſich erlaubte, als er in Rechtsgutachten und Vorträgen für die Pietiſten aus Spener's Schule Parthei nahm, und aus Anlaß einer fürſtlichen Miſchehe die Reformirten gegen lutheriſche Unduldſamkeit vertheidigte, wurde ihm ſchließlich nicht allein das Leſen und Bücherſchreiben verboten, ſondern auch ein Haftbefehl gegen ihn erlaſſen. Die brandenburgiſche Regierung entſchädigte ihn durch eine Anſtellung an der Ritterakademie zu Halle, und nachdem hier unter ſeiner Mitwirkung eine Univerſität geſtiftet war (1694), durch eine juriſtiſche Profeſſur. Im Jahr 1710 wurde er Direktor der Univerſität; er ſtarb 1728.

Thomaſius war einer von den angeſehenſten Univerſitätslehrern und den einflußreichſten Schriftſtellern ſeiner Zeit; und es begreift ſich dieß aus der Unerſchrockenheit, mit der er für die religiöſe und wiſſenſchaftliche Freiheit gegen theologiſche Bevormundung, für die Vernunft gegen das Herkommen, für das natürliche Recht gegen verjährtes Unrecht in die Schranken trat; aus der Rührigkeit und Beharrlichkeit, mit der er ſich Gehör zu verſchaffen, der Gewandtheit, mit der er ſich auch den Ungelehrten verſtändlich zu machen wußte, dem derben, mitunter auch wohl platten Witz, mit dem er ſeine Gegner angriff. Aber er iſt weit

mehr Aufklärer, als Philoſoph; ſein Intereſſe gilt mehr den praktiſchen Ergebniſſen, als der wiſſenſchaftlichen Begründung; ſeine Stärke liegt weniger in der Neuheit und Tiefe ſeiner Gedanken, als in der Art, wie er ſie an den Mann bringt. Er will ſich von Vorurtheilen und Auktoritäten frei machen, will überall ſelbſt ſehen und ſich ſeine Ueberzeugung ſelbſt bilden; will alle unnütze Gelehrſamkeit, alle unverſtandenen Formeln, alle unnöthigen Umſchweife über Bord werfen, allen Spitzfindigkeiten und Streitfragen möglichſt aus dem Wege gehen und ſich nur an das halten, deſſen Wahrheit und deſſen Nutzen vor Augen liegt. Daß aber dieſe dem „geſunden Menſchenverſtand“ einleuchtenden Annahmen gleichfalls erſt der wiſſenſchaftlichen Prüfung bedürfen, und daß hiefür die von ihm ſo geringſchätzig behandelten logiſchen Formen und Subtilitäten von einigem Nutzen ſein könnten, kommt ihm nicht in den Sinn. Ebenſowenig bemüht er ſich um eine durchgängige Uebereinſtimmung und ſyſtematiſche Verknüpfung aller ſeiner Ueberzeugungen. Er verfolgt jede Unterſuchung ſo weit, als ihm dieß für den nächſten praktiſchen Zweck nöthig zu ſein ſcheint, um eine umfaſſende philoſophiſche Weltanſicht iſt es ihm nicht zu thun; und wenn er auch ſchließlich für die Behandlung der verſchiedenen Fragen, die ihn beſchäftigen, gewiſſe gleichartige Geſichtspunkte gewonnen hat, ſo fehlt ihm doch theils zu einem eigentlichen Syſtem immer noch viel, theils hat er auch lange gebraucht, bis er ſeinen Standpunkt zur Klarheit gebracht hatte. In ſeinen „Inſtitutionen der göttlichen Jurisprudenz“ vom Jahr 1688[1]) hatte er ſich noch faſt durchaus an Pufendorf gehalten, deſſen ſchwache Seiten bei ihm ſogar noch ſtärker hervortreten. Er will hier noch alles Recht aus dem Willen des Geſetzgebers herleiten, ſei nun dieſer ein göttlicher

1) Einen ausführlichen, wenn auch nicht ſehr durchſichtigen, Auszug aus dieſer Schrift giebt Hinrichs, Geſch. d. Rechts- und Staatsprinc. III, 132 ff. Derſelbe berichtet über Thomaſius' ſonſtige Schriften.

oder ein menſchlicher: das höchſte praktiſche Princip ſoll in der Forderung liegen, dem Befehlenden zu gehorchen; das Naturrecht ſoll nichts anderes ſein, als der Wille Gottes, wiefern derſelbe durch unſere Vernunft erkannt wird; neben dieſem natürlichen Recht ſoll es aber auch ein auf Offenbarung beruhendes, alſo poſitives, und doch zugleich allgemein verbindliches göttliches Geſetz geben (nur auf ein ſolches gründe ſich z. B. das Verbot der Polygamie)[1]), und neben beiden noch beſondere, einer beſtimmten Religion eigenthümliche göttliche Geſetze, deren Bedeutung um ſo größer erſcheint, da Thomaſius glaubt, nur die geoffenbarte Religion mache ſelig, die natürliche dagegen befördere, ſelbſt wenn ſie wahr ſei, nur das zeitliche Wohl. Das natürliche Recht wird mit Grotius und Pufendorf auf den Geſelligkeitstrieb und das Geſelligkeitsbedürfniß begründet; und Thomaſius bemüht ſich, aus dieſem Princip, erkünſtelt genug, auch die Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt abzuleiten. Der Einfluß der Theologie auf ſeine Denkweiſe wurde ſeit den letzten Jahren ſeines leipziger Aufenthalts durch ſeine Verbindung mit den Pietiſten noch verſtärkt; und ſo wenig auch die Natur ihn ſelbſt zum Pietiſten beſtimmt hatte, ſo hielt er ſich doch längere Zeit zu dieſer Parthei, ohne freilich in jeder Beziehung mit ihr gehen, oder ſich ganz in ihre Denkweiſe einleben zu können: ſeine Anſichten zeigen während dieſes Zeitraums eine unklare Miſchung von empiriſtiſchem Realiſmus und theologiſcher Myſtik, ſeine perſönliche Haltung einen Wechſel zwiſchen den frommen Empfindungen und bußfertigen Stimmungen, welche ihm aus der ſpener'ſchen Schule entgegenkamen, und zwiſchen der munteren Laune, der naturwüchſigen Derbheit, der polemiſchen Leidenſchaftlichkeit ſeines Naturells. Wie leicht in ſeinem unſyſtematiſchen Kopfe die widerſprechendſten Dinge

1) Später, in ſeinem Naturrecht III, 2, 34, findet Thomaſius, daß dieſelbe zwar nicht dem ſtrengen Recht, aber doch der Ehrbarkeit widerſtreite.

neben einander Raum fanden, und wie lange es dauerte, bis er ſich der Folgeſätze vollſtändig bewußt wurde, deren Vorausſetzungen er längſt in der Hand hatte, ſieht man auch an der Thatſache, daß er noch in Halle, 1694, gegen eine der Hexerei angeklagte Perſon auf Folter erkennen wollte, und erſt durch ſeinen Collegen Stryk davon abgebracht wurde; in der Folge wurde er dann aber allerdings der eifrigſte und einflußreichſte Gegner der Hexenproceſſe, wiewohl er weder die Exiſtenz des Teufels noch die Möglichkeit ſeiner Einwirkung auf die Sinnenwelt beſtimmt zu beſtreiten gewagt hat. Erſt um den Anfang des 18. Jahrhunderts finden wir ihn, unter dem Einfluß der Locke'ſchen Philoſophie, entſchieden auf dem Standpunkt angelangt, welcher durch ſeine ganze Vergangenheit vorbereitet und gefordert, ſich am klarſten und überſichtlichſten in ſeinem „Natur- und Völkerrecht“ [1]) ausſpricht.

Dieſer Standpunkt iſt nun im allgemeinen, wie bemerkt, der einer Aufklärung, welche im praktiſchen Intereſſe von der Ueberlieferung und dem Herkommen auf die Vernunft zurückgehen will; wobei aber unter der Vernunft der Sache nach nichts anderes verſtanden wird, als diejenigen Ueberzeugungen, welche ſich einem jeden auch ohne genauere wiſſenſchaftliche Unterſuchung ergeben, oder ſich ihm wenigſtens ohne viele Mühe beibringen laſſen. Der letzte Zweck der Philoſophie iſt nicht die Erkenntniß, ſondern das Wohl der Menſchen, und zwar (im Unterſchied von der Theologie) ihr zeitliches Wohl. Dieſem Zweck entſpricht ſie aber am beſten, wenn ſie bei der Darlegung ihrer Lehren nicht allein von den logiſchen und metaphyſiſchen Kunſtausdrücken möglichſt abſieht und ſich einer gemeinverſtändlichen Darſtellung bedient; ſondern wenn ſie auch überhaupt nichts behauptet, deſſen Wahrheit nicht jeder, welcher nicht zu tief in Vorurtheilen befangen iſt, durch ſeine geſunde Vernunft (sensus communis) be-

1) Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta u. ſ. w. 1705.

greifen kann.[1]) „Was mit der Vernunft übereinſtimmt, iſt wahr, was nicht mit ihr übereinſtimmt, iſt falſch.“ Unſere Vernunft verhält ſich aber theils leidend, theils thätig; jenes in der ſinnlichen Wahrnehmung, dieſes in den Begriffen. Wir erhalten demnach ein doppeltes Merkmal der Wahrheit: die Uebereinſtimmung mit den Sinnen und die Uebereinſtimmung mit den Begriffen, die ſich der menſchliche Verſtand von den Dingen macht, welche die Sinne ihm darſtellen. Dieſe nichtsſagende Antwort giebt Thomaſius ſchon in einigen ſeiner früheren Schriften[2]) auf die tiefgreifende Frage nach den Bedingungen und Merkmalen einer wahren Erkenntniß, und über dieſe Oberflächlichkeit iſt er niemals wirklich hinausgekommen. Er will Vorurtheile vertreiben, den Verſtand ſäubern, ſich zu keiner Sekte bekennen, ſondern die Wahrheit annehmen, wo er ſie findet: und er nennt ſich deßhalb mit Vorliebe einen eklektiſchen Philoſophen. Gegen das ſyllogiſtiſche Verfahren der Schule, und gegen alle logiſchen Formeln und Regeln überhaupt, hegt er eine tiefe und ſehr einſeitige Geringſchätzung. Was er ſelbſt aber an ihre Stelle ſetzt, läuft nur auf einen Empiriſmus der ſchlimmſten Art hinaus: jenen unmethodiſchen Empiriſmus, welcher unkritiſch gegen ſich ſelbſt und ſchnell fertig mit andern ein Gemenge von ungeprüften Erfahrungen und von vereinzelten Schlüſſen aus dieſen Erfahrungen unter dem Namen der allgemein anerkannten, durch die geſunde Vernunft verbürgten Wahrheit zum Ausgangspunkt nimmt. Wenn Thomaſius nichtsdeſtoweniger in vielen Beziehungen höchſt wohlthätig gewirkt hat, ſo hat er dieß nicht jener dürftigen und ſchiefen wiſſenſchaftlichen Grundlegung, ſondern ſeinem praktiſchen Verſtande, ſeinem friſchen Mutterwitz, vor allem aber dem Un-

1) Introductio in philosophiam aulicam c. 2, 65. Jus nat. prooem. 19. 22.

2) Introductio in philosophiam aulicam. Einleitung zur Vernunftlehre 1691.

abhängigkeitsſinn zu verdanken, der ihn überall eine eigene Ueberzeugung ſuchen ließ, und ihn zur Erſchütterung und Zerſtörung von Vorurtheilen in hohem Grade befähigte, wenn er auch ſeinerſeits oft für das veraltete, deſſen Unhaltbarkeit er erkannt hatte, kein haltbares neues zu bieten wußte.

In ſeinem „Naturrecht", welches als ſeine bedeutendſte wiſſenſchaftliche Leiſtung hier etwas eingehender beſprochen werden mag, beginnt Thomaſius mit einer kurzen Darlegung ſeiner Anſichten über die Welt und den Menſchen. Die Welt, ſagt er, beſteht theils aus ſichtbaren theils aus unſichtbaren Dingen; die ſichtbaren nennen wir Körper, die unſichtbaren Kräfte. Nicht jede Kraft hat einen ſichtbaren Körper (Th. meint, ſchon bei Luft, Licht und Aether ſei dieß nicht der Fall), aber jeder Körper hat gewiſſe Kräfte. Dasjenige an den Körpern, was ſich durch Geſicht oder Taſtſinn wahrnehmen läßt, nennt man ihre Materie, das unſichtbare an ihnen, die Geſammtheit der Kräfte, ihre Natur; die Materie kann jedoch nie ohne die Kräfte exiſtiren, und es kann deßhalb nie die Materie als ſolche, ſondern es können immer nur die Kräfte Gegenſtand der Betrachtung für uns ſein; was man gewöhnlich Materie nennt, iſt nur die allen Körpern zukommende Kraft, von der ihre Sichtbarkeit und Ausdehnung herrührt, die Natur der Körper. Zu den Körpern gehört auch der Menſch; zugleich beſitzt er aber viele Kräfte oder Vermögen, welche theils auch bei anderen lebloſen oder lebendigen Weſen vorkommen, theils dem Menſchen eigenthümlich ſind. Die letzteren bilden die menſchliche Seele oder den Geiſt, und ſie führen ſich auf zwei Grundvermögen zurück, den Verſtand und den Willen. Der Sitz des Verſtandes iſt im Gehirn, der des Willens im Herzen; die Thätigkeit des erſteren beſteht im Denken, die des zweiten im Begehren oder der Liebe. Die Gedanken des Verſtandes beziehen ſich entweder auf die Körper oder auf die Kräfte; jene nennt man Sinnesempfindungen, dieſe den Verſtand im engeren Sinn oder den reinen Verſtand. Die Sinnesempfin-

dungen beziehen ſich entweder auf gegenwärtige oder auf abweſende Gegenſtände. In jenem Fall haben ſie ihren Sitz, ebenſo wie die Wahrnehmung unſerer eigenen Thätigkeiten, in dem Gemeinſinn; in dieſem legen wir ſie theils dem Gedächtniß theils der Einbildungskraft bei. Auf die Wahrnehmungen gründet ſich die Verſtandesthätigkeit im engeren Sinn: wir können nichts denken, und ebenſowenig etwas begehren, wovon uns nicht unſer Sinn unterrichtet hat, welcher ſeinerſeits (ſagt Thom.) ſeinen Inhalt den äußeren Sinnen verdankt. Was aber den Verſtand von der Wahrnehmung unterſcheidet, iſt dieß, daß er die Kräfte abgeſehen von ihrer Verbindung mit den Körpern betrachtet, daß er es (mit andern Worten) mit dem Allgemeinen, aus der Wahrnehmung abſtrahirten, zu thun hat. Alles Denken iſt entweder ein Fragen, oder ein Bejahen und Verneinen; es iſt ferner ein einfaches oder zuſammengeſetztes; in einem zuſammengeſetzten Denken, einer Gedankenreihe beſteht das Schließen, in der Ordnung mehrerer Schlüſſe die Methode. — Der Wille iſt ein Streben im Herzen; als menſchlicher Wille unterſcheidet er ſich von dem thieriſchen Triebe dadurch, daß er mit Vorſtellungen des Verſtandes verbunden iſt. Nur darf man ihn darum nicht mit dem Verſtand verwechſeln, und auch nicht in der Art vom Verſtand abhängig machen, als ob er den Ausſprüchen desſelben immer folgte; Thomaſius hält vielmehr dieſe letztere, von ihm ſelbſt früher getheilte Annahme jetzt für ſo falſch, daß er umgekehrt behauptet, ſobald es ſich um unſer eigenes Wohl und Wehe handelt, folge unſer Verſtand unſerem Willen, unſer Urtheil über Gut und Böſe richte ſich darnach, ob etwas unſerem Willen angenehm oder unangenehm iſt. Wie es ſich aber hiemit verhält, dieß hängt nicht von unſerer Willkühr, ſondern theils von der Natur unſeres Willens, theils von der Beſchaffenheit der Dinge ab, welche ihn erregen: unſer Wille iſt nicht eine freie, ſondern eine mit Nothwendigkeit wirkende Kraft, und auch die moraliſche Zurechnung beſagt nur, daß unſere Handlungen aus unſerem Willen hervor-

gegangen sind, nicht, daß wir anders hätten wollen können. Die natürlichen Neigungen der Menschen sind nun allerdings so verschieden, daß man zweifelhaft sein kann, ob sie alle einer und derselben Species angehören. Aber doch kommen sie auch wieder in gewissen Grundzügen überein. Alle haben den Wunsch, so lang und so glücklich, wie möglich, zu leben, alle scheuen sich vor dem Tod und dem Schmerz; alle haben das Verlangen nach körperlichen Genüssen, nach Eigenthum, nach Unabhängigkeit, Ehre und Herrschaft über andere. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch, daß diese drei Grundtriebe in ihnen auf sehr verschiedene Weise gemischt sind, daß bald der eine bald der andere von denselben die Herrschaft hat, daß sie sich in den Einzelnen auf die mannigfaltigste Weise bekämpfen und unterstützen. Aus dem Verhältniß dieser Grundtriebe zu den äußeren Einflüssen entstehen die Affekte, oder die leidentlichen Zustände der Seele. Thomasius führt dieselben auf zwei Grundformen zurück: Affekte der Hoffnung und der Furcht, solche, durch welche die Thätigkeit der Grundtriebe erhöht, und solche, durch die sie unterdrückt wird. Er bespricht die verschiedenen Modifikationen dieser Affekte und die hieraus sich ergebenden Erscheinungen des sittlichen Lebens, und er giebt bei dieser Gelegenheit manche Proben von scharfer Beobachtung und Menschenkenntniß. Den Einfluß gewisser Dinge und Menschen auf unsern Willen leitet er mit einer Wendung, deren eben nur ein so ganz auf's handgreifliche gerichtetes Denken fähig war, von ihren „moralischen Ausdünstungen" her, und er denkt hiebei an wirkliche Ausflüsse der Dinge, die unsere Sinne berühren (I, 2, 89).

Alle Menschen sind nun von Natur unweise und thöricht, von Vorurtheilen aller Art erfüllt, von Leidenschaften beherrscht, voll von Widersprüchen in ihrem Thun, in beständigem Streit mit einander. „Der Naturzustand ist daher, streuggenommen, weder ein Kriegs- noch ein Friedensstand, sondern eine verworrene Mischung aus beiden, welche aber doch von jenem mehr an sich

hat, als von dieſem" (I, 3, 55), und wenn die Menſchen ohne eine Norm für ihre Handlungen ſich ſelbſt überlaſſen würden, könnte es nicht fehlen, daß aus dem Widerſtreit ihrer Neigungen bald ein Krieg aller gegen alle entſtände, der für alle die größten Nachtheile mit ſich führte. Die menſchliche Geſellſchaft bedarf daher einer ſolchen Norm, und ſie erhält dieſelbe dadurch, daß diejenigen, welche durch eine glückliche Miſchung der drei Grundtriebe dazu geeignet ſind, als Lehrer oder Herrſcher auftreten. Dieſe Norm kann im allgemeinen nur in dem Grundſatz liegen, daß man alles thun ſolle, was den Menſchen ein möglichſt langes und glückliches Leben verſchafft, alles vermeiden, was ihr Leben unglücklich macht und ihren Tod beſchleunigt. Ein Leben wird aber um ſo glückſeliger ſein, je ehrenvoller, angenehmer und reicher an Hülfsmitteln es iſt; und da nun ein gerechtes, anſtändiges und ehrbares Leben in allen dieſen Beziehungen dem ungerechten, unanſtändigen und unſittlichen weit überlegen iſt, ſo gehen aus jenem allgemeinen Grundſatz die drei ſpecielleren Grundſätze hervor, in denen ſich Thomaſius bis zu einem gewiſſen Grad an Leibniz (ſ. S. 150) anſchließt: gerecht, anſtändig und ehrbar zu leben. Das Princip der Gerechtigkeit (justum) liegt in der Forderung, keinem anderen das zu thun, wovon wir nicht wünſchen, daß andere es uns thun; das der Wohlanſtändigkeit (decorum) in der Forderung, den andern dasjenige zu thun, wovon wir wünſchen, daß ſie es uns thun; das der Ehrbarkeit oder Sittlichkeit (honestum) in der Forderung, uns ſelbſt das zu thun, wovon wir wünſchen, daß andere es ſich ſelbſt thun, was wir an ihnen löblich finden (I, 6). Auf die erſte von dieſen Forderungen gründet ſich das Naturrecht im engeren Sinn, auf die zweite die Politik, auf die dritte die Ethik; die erſte bezieht ſich auf die Bewahrung des äußeren Friedens vor Störungen, die zweite auf die Förderung desſelben durch wohlwollende Handlungen, die dritte auf die Erlangung des inneren Friedens (I, 4, 87 f.). Unſere Pflichten gegen Gott ſollen das Naturrecht nur

mittelbar angehen, ſofern es die Wohlanſtändigkeit und Ehrbarkeit fordere, an der äußeren Gottesverehrung, deren die Unweiſen nicht entbehren können, ſich ſo zu betheiligen, daß weder dem Atheiſmus noch dem Aberglauben Vorſchub gethan werde; im übrigen ſei die Unterſuchung dieſer Pflichten theils Sache der Theologen, theils handle es ſich hier nur um das Verhalten der Staatsgewalt zu der Religion (II, 1). Ebenſo ſoll aber auch das Naturrecht gegen alle Einmiſchung der Theologie geſchützt werden. Das natürliche Recht, ſagt Thomaſius (I, 5, 29 ff.), wird unabhängig von jeder Auktorität lediglich durch vernünftige Ueberlegung gefunden; da dieſes Recht allen in's Herz geſchrieben iſt, müſſen wir es von dem Urheber der Natur ableiten. Alles poſitive Recht dagegen iſt menſchliches, d. h. von Menſchen verkündetes Recht; ob dieſe Menſchen dazu von Gott unmittelbar beauftragt worden ſind, mag die Theologie unterſuchen, der Philoſophie iſt darüber nichts bekannt. Jetzt iſt daher von der früheren theologiſchen Begründung des Rechts nicht mehr die Rede, es wird ganz und gar von den Bedürfniſſen der menſchlichen Natur hergeleitet, ſo wie uns dieſe durch die Erfahrung bekannt iſt: das frühere Schwanken zwiſchen Rationalismus und Myſtik hat einem ausgeſprochenen Naturalismus Platz gemacht.

Auch in Thomaſius' Staatslehre iſt ein Grundzug das Beſtreben, in dem er ſich an Puſendorf anſchließt, das Gebiet des Rechts- und Staatslebens von theologiſcher Bevormundung freizuhalten. Er beſtreitet die Annahme, daß die Souveränetät (majestas) den Fürſten von Gott unmittelbar übertragen ſei, und führt ſie ſtatt deſſen nur mittelbar auf ihn zurück, ſofern er als Urheber des natürlichen Geſetzes auch die Gründung von Staaten gewollt, oder wenigſtens gutgeheißen habe.[1]) Er vertheidigt die Freiheit der perſönlichen Ueberzeugung und des Bekenntniſſes. Er erklärt, daß die Aufgabe des Staates einzig und allein in der Er-

1) Jurispr. div. III, 6, 66 ff. J. N. III, 6.

haltung des gemeinen Friedens, der äußeren Rechtsordnung beſtehe, daß dagegen der Gottesdienſt und die Frömmigkeit weder ſein Zweck ſei, noch ein Mittel zur Regierung der Unterthanen ſein dürfe, daß dieſe ihren Willen in Religionsſachen der Obrigkeit weder unterworfen haben noch vernünftigerweiſe unterwerfen können; und wenn er auch die natürliche Religion zur Seligkeit unzulänglich, die geoffenbarte unentbehrlich findet, will er doch die chriſtliche Kirche von jedem weltlichen Gemeinweſen ſcharf unterſchieden und ihre Aufgabe ſtreng auf die Lehre beſchränkt wiſſen. Atheiſten ſollen als gemeingefährlich ausgewieſen, aber nicht beſtraft werden dürfen.[1]) Gerade auf dieſem Gebiete hat Thomaſius beſonders erfolgreich gewirkt und in ſeinem Theile dazu mitgeholfen, daß das Zeitalter der Aufklärung und der religiöſen Duldſamkeit für Deutſchland anbrach.

Noch viel umfaſſender und nachhaltiger war aber der Einfluß, und weit größer die wiſſenſchaftliche Bedeutung eines Mannes, welcher längere Zeit neben Thomaſius in Halle als akademiſcher Lehrer thätig geweſen iſt, und welcher von ihm und ſeiner Schule ſehr unfreundlich und geringſchätzig behandelt wurde, wiewohl er in ſeinen letzten Zielen vielfach mit ihnen zuſammentraf, Chriſtian Wolff's.

II. Wolff.

1. Wolff's Leben; Charakter, Methode und Theile ſeiner Philoſophie.

Chriſtian Wolff[2]) wurde den 24. Januar 1679 in Breslau geboren. Wenn das Studium der Philoſophie bei Leibniz und Thomaſius mit dem Fachſtudium der Rechtswiſſenſchaft in Ver-

1) Thomaſiſche Gedanken (1724) II, 1 ff. Ausführlichere Mittheilungen über Thomaſius' Rechts- und Staatslehre, als hier gegeben werden konnten, findet man bei Bluntſchli, Geſch. d. allg. Staatsrechts 188 ff.

2) So ſchreibt er ſelbſt ſich in den deutſchen Schriften, in den lateiniſchen nennt er ſich Wolfius.

bindung geſtanden hatte, ſo verband es ſich bei Wolff, wie ſeitdem bei der Mehrzahl der deutſchen Philoſophen, mit dem der Theologie. Sein Vater, ein Rothgerber, hatte ihn ſchon vor ſeiner Geburt dem Dienſt der Kirche gewidmet; als Knabe war er zum Leſen der Bibel und zum regelmäßigen Beſuch des Gottesdienſtes angehalten worden, und er hatte auch wirklich ein ſolches Intereſſe für theologiſche Fragen gewonnen, und ſich über dieſelben noch auf der Schule ſo ſorgfältig unterrichtet, daß er ſelbſt bezeugt, als er 1699 die Univerſität Jena bezog, habe er in den theologiſchen Vorleſungen nichts neues gehört. Um ſo wichtiger wurde für ihn der Unterricht in der Mathematik und den verwandten Fächern, den er hier erhielt. Auch ſeiner Lehrer in der Philoſophie gedenkt er mit Anerkennung; noch mehr hatte er aber in dieſer Beziehung Pufendorf's Schriften und vor allem Tſchirnhauſen's „Geiſtesheilkunde" zu verdanken. J. J. 1703 habilitirte ſich Wolff in Leipzig, und hielt hier einige Jahre mathematiſche und philoſophiſche Vorleſungen. Durch ſeine Habilitationsſchrift kam er mit Leibniz in Verbindung, an deſſen Syſtem er ſich bald ganz anſchloß. Ihm hatte er es auch zu verdanken, daß er 1706, als eben wegen einer Lehrſtelle in Gieſſen Unterhandlungen mit ihm angeknüpft waren, zum Profeſſor in Halle ernannt wurde. Sein Lehrfach war die Mathematik; er dehnte jedoch nach einigen Jahren ſeine Vorleſungen auf alle Theile der Philoſophie aus, und er fand mit denſelben ſolchen Beifall, daß er bald zu den gefeiertſten Univerſitätslehrern gehörte. Neben dem neuen und für jene Zeit bedeutenden ihres Inhalts empfahlen ſie ſich auch durch die einfache Natürlichkeit ſeines freifließenden deutſchen Vortrags, die Klarheit und Ordnung ſeiner Gedanken, die anſprechenden Beiſpiele und treffenden Bemerkungen, mit denen er ſie zu erläutern, die moraliſche Nutzanwendung, die er ihnen zu geben wußte. Nur um ſo größeren Kummer verurſachten ſie aber Wolff's pietiſtiſchen Collegen, unter welchen der fromme Francke und der ſtreitfertige Lange obenan ſtanden; und nach mehrjährigen, durch

persönliche Empfindlichkeiten und Zerwürfnisse verbitterten Streitigkeiten gelang es Wolff's Gegnern durch sehr unwürdige Mittel, den rauhen Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. gegen den Philosophen so stark einzunehmen, daß er am 8. November 1723 jenen berüchtigten Kabinetsbefehl erließ, durch den Wolff nicht blos abgesetzt, sondern auch bei Strafe des Stranges aus den königlichen Landen verwiesen wurde.[1]) Von mehreren Zufluchtsorten, die sich ihm darboten, wählte er Marburg, wo ihm schon vor seiner Vertreibung aus Halle eine Professur angetragen worden war; und er setzte hier seine akademische und schriftstellerische Thätigkeit mit dem gewohnten Beifall und mit immer steigendem Ruhm fort, bis ihn 1740 Friedrich d. Gr., ein warmer Bewunderer seiner Lehre und seiner Schriften, unmittelbar nach seiner Thronbesteigung, in der ehrenvollsten Weise auf den alten Schauplatz seines Wirkens zurückberief. Noch vierzehn Jahre war er in Halle als Lehrer thätig; doch fand er für seine Vorlesungen nicht mehr das gleiche Interesse, wie in seinen jüngeren Jahren. Um so größer war dagegen fortwährend der Erfolg seiner Schriften, und wie wenig es ihm an äußerer Anerkennung gefehlt hat, zeigt neben vielen anderen Auszeichnungen die Erhebung zum Reichsfreiherrn, welche ihm, wie früher Leibniz, zu Theil wurde. Als er d. 9. April 1754 starb, war die Herrschaft seines Systems in Deutschland längst entschieden.

Dieses System war nun im wesentlichen kein anderes, als das leibnizische. Wolff war zwar sehr eifersüchtig auf den Ruhm der wissenschaftlichen Selbständigkeit, und äußerte seine Unzufriedenheit, als sein Schüler Bilfinger von leibniz-wolffischer Philosophie sprach. Indessen zeigt der Augenschein, daß er keinen einzigen neuen Gesichtspunkt von durchgreifender Bedeutung aufgestellt hat: alle Grundgedanken seines Systems sind ihm von Leibniz an die Hand gegeben, und sein eigenes Verdienst besteht

1) Das nähere über diese Vorgänge findet sich in meinen Vorträgen und Abhandlungen (Lpz. 1865) S. 108 ff.: „Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie."

nur in der methodiſchen Entwicklung dieſer Gedanken, in ihrer Ausführung zu einem förmlichen Lehrgebäude, in der Vollſtändigkeit, der Sorgfalt, der Ausdauer, der folgerichtigen Verſtändigkeit, mit welcher er die verſchiedenen Wiſſensgebiete bis in's einzelſte bearbeitet, den geſammten Inhalt unſeres Bewußtſeins mit wohlgeordneten deutlichen Begriffen zu umfaſſen unternommen hat. Von den Eigenſchaften, welche in ihrer harmoniſchen Vereinigung die wiſſenſchaftliche Größe ſeines Vorgängers ausgemacht hatten, war ihm nur ein Theil zugefallen: die logiſche Klarheit des Denkens, der nüchterne mathematiſche Verſtand; die geniale Erfindungskraft eines Leibniz, ſeine großartige Combinationsgabe, die kühne Idealität ſeines Geiſtes war Wolff's phlegmatiſcherer Natur verſagt geblieben. Er war nicht der Mann, um der Philoſophie eine neue Bahn zu eröffnen, aber er war in hervorragender Weiſe befähigt, ſeine Zeitgenoſſen auf dem von einem andern entdeckten Wege zu führen, und denſelben in geordnetem Fortgang nach allen ſeinen Verzweigungen auszumeſſen.

Als Schriftſteller hat Wolff ein großes Verdienſt durch die deutſch geſchriebenen Lehrbücher, in denen er bis zum Jahr 1726 alle Theile ſeines Syſtems dargeſtellt hat; während er von da an, — ſeit er ſich mit der ſteigenden Ausbreitung ſeines Ruhmes immer mehr als einen „Profeſſor der Menſchheit" fühlen gelernt hatte, — ſich nur noch der lateiniſchen Sprache bediente, und dieſelben Gegenſtände, welche er kürzer und bündiger deutſch dargeſtellt hatte, nun mit einer oft ganz übertriebenen Ausführlichkeit lateiniſch bearbeitete. Vergleicht man Wolff's deutſche Schriften mit denen des Thomaſius, ſo zeigt ſich ein außerordentlicher Fortſchritt in der Behandlung der Sprache. Wolff's Darſtellung iſt wohlgeordnet, ſein Styl iſt zwar mit einer gewiſſen altfränkiſchen Umſtändlichkeit behaftet, aber er iſt klar, natürlich und für jene Zeit außerordentlich rein. Durch ihn erſt hat die deutſche Philoſophie, ja die deutſche Wiſſenſchaft überhaupt, ſich ihrer Mutterſprache mit Freiheit bedienen gelernt. Ihm hat ſie namentlich

ihre Terminologie, dieſes ſo unentbehrliche Mittel der wiſſenſchaftlichen Mittheilung, zu einem guten Theil zu verdanken. Er hat auch hier, wie in mancher anderen Beziehung, das ausgeführt, wozu Leibniz den Anſtoß gegeben hatte.

Der leitende Gedanke von Wolff's philoſophiſcher Thätigkeit iſt jene Aufklärung des Verſtandes, welche ſchon Leibniz für die Grundbedingung alles wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Fortſchritts erklärt hatte. Als die Triebfeder ſeiner Arbeiten bezeichnet er ſelbſt in der Vorrede zu ſeiner deutſchen Metaphyſik die Liebe zum menſchlichen Geſchlechte, welche ihn von Jugend auf habe wünſchen laſſen, wenn es bei ihm ſtände, alle glückſelig zu machen. Dazu iſt aber, wie er glaubt, nichts ſo nöthig, als die Erkenntniß der Wahrheit, und zu dieſer iſt nichts ſo nöthig, als deutliche Begriffe und gründliche Beweiſe. Wolff war noch auf der Schule durch ſeinen Lehrer, den Paſtor Neumann, in Descartes' mathematiſch-demonſtrative Methode eingeführt worden, und er hatte ſchon damals den Plan gefaßt, die theologiſchen Lehrſätze durch unwiderſprechliche Beweiſe zu mathematiſcher Gewißheit zu bringen. Denſelben Plan hat er in der Folge auf alles Erkennen überhaupt ausgedehnt: das Ziel aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen liegt für ihn darin, daß alle unſere Vorſtellungen zur Deutlichkeit erhoben, alle Ueberzeugungen auf unanfechtbare Beweiſe gegründet, alle Fragen durch regelmäßige Schlußfolgerungen aus deutlichen Begriffen entſchieden werden. An zwei Dingen, ſagt er im Vorwort zu ſeiner lateiniſchen Logik, habe es der Philoſophie bisher gefehlt: an der Evidenz, ohne die keine ſichere und feſte Ueberzeugung möglich ſei, und an der praktiſchen Brauchbarkeit. Der Grund dieſes doppelten Fehlers ſei aber ein und derſelbe: der Mangel an beſtimmten Begriffen und Grundſätzen.[1]) Die Philoſophie iſt nach einer Definition, an der er von Anfang an

1) Die Quellenbelege für die nachfolgende Darſtellung findet man, ſo weit ſie hier nicht verzeichnet ſind, in guter Auswahl bei Erdmann, Geſch. d. neuern Phil. II, b. Beil. S. CV—CXLVIII.

festgehalten hat, „die Wissenschaft von dem Möglichen, wiefern es sein kann." Möglich ist aber alles, was keinen Widerspruch in sich schließt. Die Philosophie beschäftigt sich daher mit allem erkennbaren ohne Ausnahme; und sie unterscheidet sich insofern von den übrigen Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand, sondern nur durch seine Behandlung. Während es nämlich die geschichtliche Erkenntniß nur mit dem zu thun hat, was ist und geschieht, nur mit den Thatsachen, von denen uns theils unsere Sinne, theils die Aussagen unseres Selbstbewußtseins unterrichten, soll die Philosophie die Gründe aufsuchen, weßhalb das Mögliche wirklich werden kann, daher auch in den Fällen, in denen an sich mehreres gleich möglich wäre, die Gründe, weßhalb das eine eher geschieht oder geschehen soll, als das andere; d. h. sie soll alle ihre Sätze beweisen, soll dieselben aus sicheren und unumstößlichen Principien, aus deutlichen und adäquaten Begriffen, durch richtige Schlußfolgerungen ableiten. Ableiten können wir aber aus jedem Begriff nur das, was wirklich darin liegt; und eben dieses ist nach Wolff, welchem weder Descartes' noch Tschirnhausen's Bestimmungen hierüber ganz genügen, auch das Merkmal der Wahrheit: ein Satz ist wahr, wenn sich das Prädikat in demselben aus dem Subjekt bestimmen (durch Analyse des Subjektsbegriffs finden) läßt (Log. 523 ff.). Die Philosophie soll daher dasselbe Verfahren, dessen sich die Mathematik in der Größenlehre bedient, auf alle wissenschaftliche Untersuchungen anwenden; denn das eigentliche Wesen der mathematischen Methode besteht eben (wie Wolff ausdrücklich bemerkt) in der Evidenz, mit welcher aus den Principien dasjenige abgeleitet wird, was wirklich in ihnen enthalten ist; die Form der Definitionen, Axiome und Sätze ist Nebensache. Nur darf man deßhalb nicht glauben, daß die Philosophie ihre Methode von der Mathematik entlehne, sondern die eine wie die andere schöpft sie aus der Logik. Wolff weist demnach der Philosophie im allgemeinen das Gebiet zu, welches Leibniz das der nothwendigen oder Vernunftwahrheiten genannt hatte (s. o. S. 139. f.); ebenso

ſtimmt er mit ihm in der Forderung überein, daß auf dieſem Gebiete alles einzelne auf ſtreng demonſtrativem Weg aus den grundlegenden Begriffen abgeleitet werde (ſ. S. 94.); und nichts anderes will auch ſeine Definition der Philoſophie beſagen: ſie iſt die Wiſſenſchaft des Möglichen, weil ſie es mit dem Inhalt unſerer Begriffe als ſolchem, ganz abgeſehen von ihrer erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, zu thun hat, ſie ſoll durch jene Definition als reine Begriffswiſſenſchaft bezeichnet werden.

Hatte aber ſchon Leibniz zwiſchen den nothwendigen und den thatſächlichen Wahrheiten, dem aprioriſchen und empiriſchen Erkennen unterſchieden, ſo gewinnt dieſe Unterſcheidung für Wolff eine noch umfaſſendere Bedeutung. Von den Principien, deren ſich die Philoſophie bedient, laſſen ſich manche aus der Erfahrung begründen, die Sätze, welche ſie auf demonſtrativem Wege gewonnen hat, durch Beobachtung und Verſuch beſtätigen. Dieſe Beihülfe der Erfahrung darf die Philoſophie, der es um die höchſte wiſſenſchaftliche Gewißheit zu thun iſt, nicht verſchmähen. Es tritt daher in allen ihren Haupttheilen der rationalen eine empiriſche Wiſſenſchaft zur Seite. Die Naturbetrachtung beſtätigt, was die natürliche Theologie von der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes lehrt, und Wolff redet inſofern wohl auch von einer „experimentellen natürlichen Theologie," deren Grundlage die Teleologie ſei.[1]) Die experimentelle Phyſik leitet die Sätze, welche die allgemeine Kosmologie metaphyſiſch, aus den Principien der Ontologie, erweiſt, aus der Beobachtung ab. In demſelben Verhältniß ſteht die empiriſche Pſychologie zur rationalen. Auch die Lehren der Moral und Politik finden in der Erfahrung ihre Beſtätigung. Wolff ſelbſt hat zwar nur die empiriſche Phyſik und Pſychologie abgeſondert behandelt; aber auch ſeinen rationalen Deduktionen iſt eine Menge Material beigemiſcht, welches ſich ſelbſt auf ſeinem eigenen Standpunkt nur aus der Erfahrung herleiten läßt. Nur

1) Log. Disc. prael. § 107. Cosmol. gen. § 53.

um ſo fühlbarer macht ſich aber bei ihm der Mangel an einer genaueren Unterſuchung über den Antheil, welcher einer jeden von den beiden Erkenntnißquellen, einerſeits der Vernunft, andererſeits der Erfahrung, an der Bildung unſerer Vorſtellungen zukommt, und über die Art, wie beide zur Gewinnung einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu verbinden ſind. Sein eigenes Abſehen iſt durchweg auf eine rationale Wiſſenſchaft gerichtet, in der alles aus gewiſſen Vorausſetzungen ebenſo bündig und unwiderſprechlich gefolgert werden ſoll, wie dieß bei der Ableitung mathematiſcher Lehrſätze der Fall iſt. Wie wir aber jener Vorausſetzungen ſelbſt gewiß werden, wie in unſere grundlegenden Begriffe der Inhalt hineinkommt, den der Philoſoph aus ihnen entwickeln ſoll, und ob es überhaupt möglich iſt, das deduktive Verfahren auf die Betrachtung der Natur, des menſchlichen Geiſtes und der Gottheit in derſelben Weiſe und mit derſelben Ausſchließlichkeit anzuwenden, wie auf die abſtrakten Beſtimmungen der Mathematik über Größen und Zahlen, wird nicht gefragt. In Wahrheit nun iſt dieß unmöglich; und auch bei Wolff ſtellt ſich dieſer Sachverhalt thatſächlich heraus. Seine Principien ſind großentheils, wenn man näher zuſieht, nicht der Vernunft rein als ſolcher, ſondern in letzter Beziehung doch nur der Erfahrung entnommen, und bei jedem neuen Fortſchritt ſeiner Deduktionen ſieht er ſich immer wieder genöthigt, Erfahrungsſätze zu Hülfe zu nehmen. Weil er es aber verſäumt hat, durch eine vorgängige gründliche Unterſuchung der Erkenntnißthätigkeit über den Urſprung und die Beſtandtheile unſerer Vorſtellungen und über die Bedingungen des wiſſenſchaftlichen Erkennens ſich eine klare und erſchöpfende Rechenſchaft zu geben, weiß er weder die Bedeutung der Erfahrung für ſeine eigene Philoſophie zu würdigen, noch iſt er ſich bewußt, in welchem Umfang die Sicherheit der wiſſenſchaftlichen Annahmen überhaupt von der Vollſtändigkeit ihrer erfahrungsmäßigen Begründung abhängt. Was er in der Wirklichkeit nur aus der Erfahrung, und vielleicht aus einer ſehr unvollkommenen und unſicheren Erfahrung,

geſchöpft hat, erſcheint ihm, weil er es in ſeine Deduktionen aufgenommen hat, als ebenſo gewiß, wie wenn es durch ſtrenge Beweisführung aus unbeſtreitbaren Principien abgeleitet wäre. Erſt Kant's eingreifende Unterſuchungen haben die deutſche Philoſophie im ganzen und großen von dieſem unkritiſchen Verhalten zu ſich ſelbſt, dieſem Dogmatiſmus befreit.

Für die methodiſche Behandlung philoſophiſcher Gegenſtände ſtellt Wolff den Grundſatz auf, welcher ſich aus ſeinem demonſtrativen Verfahren unmittelbar ergab, daß vom Begründenden zum Begründeten fortgegangen, daß in jeder Unterſuchung dasjenige vorangeſtellt werde, was zum Verſtändniß und zum Erweis des nachfolgenden erforderlich ſei (Log. Disc. prael. 132 f.). Nach dem gleichen Geſichtspunkt will er auch die Haupttheile ſeines Syſtems ordnen. Er unterſcheidet in dieſer Beziehung[1]) zunächſt diejenigen Wiſſenſchaften, in denen es ſich um die Erkenntniß des Wirklichen als ſolche handelt, und diejenigen, welche Regeln für unſer Verhalten aufſtellen; wir würden ſagen: die reine und die angewandte Philoſophie. Die erſtere hat es nun mit drei Hauptgegenſtänden zu thun: der Gottheit, der menſchlichen Seele und der Körperwelt; und hieraus ergeben ſich drei Wiſſenſchaften: die natürliche Theologie, die Pſychologie und die Phyſik. Die Phyſik zerfällt wieder in vier Zweige: die allgemeine Phyſik, oder die Lehre von denjenigen Eigenſchaften der Körper, welche theils ihnen allen, theils den Hauptarten derſelben zukommen; die Koſmologie, oder die Lehre vom Weltganzen; die beſonderen Naturwiſſenſchaften: Meteorologie, Oryktologie, Hydrologie, Phytologie, Phyſiologie; endlich die Teleologie, oder die Lehre von den Zwecken der Naturdinge; noch weitere Wiſſenſchaften mögen, wie Wolff bemerkt, in der Folge hinzukommen. Die Koſmologie, Pſychologie und Theologie faßt Wolff unter dem Namen

1) Logica disc. praelim. c. 3; vgl. Erdmann, a. a. O. 267 ff. CV ff. und die praktiſche Philoſophie betreffend ebend. 341 ff. CXLV f. Grundr. d. Geſch. d. Phil. II, § 290, 8.

der Metaphyſik zuſammen, und er behandelt ſie hier in der eben angegebenen Reihenfolge, weil die Koſmologie von der Pſychologie, die Koſmologie und Pſychologie von der natürlichen Theologie vorausgeſetzt werden; ihnen allen aber ſtellt er als erſten Theil der Metaphyſik diejenige Wiſſenſchaft voran, welche er die Ontologie, oder mit einer ariſtoteliſchen Bezeichnung die „erſte Philoſophie" nennt, die Darſtellung deſſen, was allem Seienden überhaupt, körperlichen und geiſtigen Weſen, Naturdingen und Kunſterzeugniſſen, zukomme. — Die angewandte Philoſophie bezieht ſich theils auf das Erkenntniß-, theils auf das Begehrungsvermögen, ſie giebt theils Regeln für unſer Denken, theils Regeln für unſer Handeln. Jenes iſt die Aufgabe der Logik, dieſes die der praktiſchen Philoſophie. Von der Logik unterſcheidet Wolff noch die Erfindungskunſt, welche zur Entdeckung verborgener Wahrheiten Anleitung geben ſoll (Tſchirnhauſen hatte beide identificirt); für die Möglichkeit dieſer, bis jetzt allerdings nicht ausgeführten, und auch von ihm ſelbſt nicht in's Leben gerufenen Wiſſenſchaft, verweiſt er auf das Beiſpiel der Algebra und der analytiſchen Mathematik überhaupt. Die praktiſche Philoſophie betrachtet den Menſchen theils im Naturzuſtand, als ſelbſtändigen Theil der Menſchheit — die Ethik; theils im bürgerlichen Zuſtand — die Politik; theils in den kleineren und einfacheren Verbindungen, welche zuſammen das Hausweſen bilden — die Oekonomik. Der theoretiſche Theil dieſer drei Wiſſenſchaften, die Wiſſenſchaft der guten und ſchlechten Handlungen, iſt das Naturrecht. Die gemeinſamen Grundlagen der praktiſchen Philoſophie, die allgemeinſten Regeln des menſchlichen Handelns, unterſucht die „allgemeine praktiſche Philoſophie."[1]) Neben dieſen auf's ſittliche Leben bezüglichen Wiſſenſchaften könnte es aber, wie unſer Philoſoph ſagt, auch eine „Philoſophie der Künſte", eine „Technologie" geben, welche ſelbſt

1) Wolff ſelbſt hat ſich übrigens, wie wir finden werden, nicht durchaus an dieſe Eintheilung gehalten.

die geringſten Fertigkeiten, bis auf's Holzſpalten hinaus, in Betracht zu ziehen und die Gründe ihres Verfahrens anzugeben hätte; als Probe einer ſolchen will er ſeine „Vernünftigen Gedanken von der Baukunſt" betrachtet wiſſen, in denen er die Regeln dieſer Kunſt nach ſeiner Weiſe behandelt, und alle Einzelheiten derſelben ſyllogiſtiſch demonſtrirt hatte. Ebenſo ſind die freien Künſte, Grammatik, Rhetorik, Poëtik u. ſ. w., die Geſchichtſchreibung, die Rechtswiſſenſchaft, die Medicin, einer philoſophiſchen Behandlung fähig (a. a. O. § 39. 71 f.). Das Gebiet der Philoſophie erſtreckt ſich alſo wirklich auf alles mögliche ohne Ausnahme: alles in der Welt hat ſeine Gründe, dieſer Gründe ſollen wir uns bewußt werden, und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Gründe iſt Philoſophie.

Ueber die Reihenfolge der philoſophiſchen Wiſſenſchaften erklärt ſich unſer Philoſoph nicht ohne Schwanken. Denn das zwar ſteht ihm feſt, daß die Metaphyſik der praktiſchen Philoſophie vorangehen müſſe, und daß die vier Theile der erſteren in der angegebenen Ordnung (Ontologie, Koſmologie, Pſychologie, Theologie) zu ſtellen ſeien. Auch von der Logik iſt es ihm unzweifelhaft, daß ſie ſachlich genommen der Ontologie und Pſychologie nachgeſetzt werden müßte; wenn er ſie trotzdem beiden voranſtellt, ſo iſt dieß eine bewußte Abweichung von der Sachordnung aus Gründen pädagogiſcher Zweckmäßigkeit. Eine wirkliche Unſicherheit findet ſich dagegen in ſeinen Aeußerungen über die Phyſik. Einerſeits ſetzt die praktiſche Philoſophie manche phyſikaliſche Sätze voraus, andererſeits werden, wie Wolff bemerkt, nicht blos von der geſammten Phyſik die Ergebniſſe der Metaphyſik, ſondern von dem teleologiſchen Theile derſelben auch die praktiſchen Grundſätze vorausgeſetzt, und ſo ſchwankt er, ob er auf die Metaphyſik die Phyſik oder die praktiſche Philoſophie zunächſt folgen laſſen ſolle. In jener muß, wie er glaubt, der experimentelle Theil dem dogmatiſchen und die Phyſik im engeren Sinn der Teleologie vorangehen; in dieſer die allgemeine praktiſche Philoſophie und das

Naturrecht (falls dieſes beſonders behandelt wird) der Ethik, die Ethik der Oekonomik, die Oekonomik der Politik. Von der Technologie erfahren wir nur, daß ſie ſpäter ſei, als die Phyſik; über den Ort der empiriſchen Pſychologie hat ſich Wolff nicht näher erklärt; die Erfindungskunſt ſoll nicht allein die Ontologie, ſondern in ihrer ſpecielleren Ausführung Sätze aus allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften vorausſetzen. Unſere Darſtellung wird ſich in Betreff der von Wolff bearbeiteten Wiſſenſchaften im weſentlichen an ſeine Anordnung halten, ohne doch die Phyſik von der Koſmologie und die empiriſche Pſychologie von der rationalen zu trennen.

2. Die Logik und der ontologiſche Theil der Metaphyſik.

In ſeiner Logik[1]) giebt Wolff die genauere Ausführung und Begründung ſeines wiſſenſchaftlichen Verfahrens, indem er in dem erſten, theoretiſchen, Theile derſelben die Thätigkeiten des Verſtandes darſtellt, durch die wir zu einem Wiſſen gelangen, in dem zweiten, praktiſchen, Theile aus dieſer Darſtellung Regeln für die Behandlung der wiſſenſchaftlichen Aufgaben ableitet. Sein Abſehen iſt dabei einerſeits auf eine Vereinfachung der Logik gerichtet: er verlangt, daß die „künſtliche Logik" ſich auf die natürliche gründe, daß ſie dieſe erläutere, von der natürlichen Gedankenfolge Rechenſchaft gebe, ihre Geſetze unterſuche und die Regeln, welche ſie aufſtellt, ihr entnehme; und er will deßhalb überall, mit Beſeitigung unnützer Subtilitäten, auf die uns bekannten Thatſachen unſeres Denkens zurückgehen. Andererſeits verläugnet er aber auch hier, beſonders in ſeinem größeren Werke, jene lehrhafte Gründlichkeit und Verſtandespedanterie nicht, die uns kein logiſches Mittelglied ihrer Auseinanderſetzungen ſchenkt,

1) Wolff hat die Logik zweimal bearbeitet: compendiariſch in den „Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menſchl. Verſtandes" (1712), ausführlicher in der lateiniſchen Philosophia rationalis s. Logica v. J. 1728. Ich folge im obigen der letzteren.

die auch das klarſte noch erklärt und das ſelbſtverſtändliche regelrecht und umſtändlich beweiſt. Er handelt in ſeinem erſten Theile nach einer Einleitung, welche theils die pſychologiſchen theils die ontologiſchen Vorausſetzungen und Hülfsbegriffe der Logik beſpricht, von den drei Verſtandesthätigkeiten: Begriff, Urtheil und Schluß. In dem Abſchnitt über die Begriffe verbreitet er ſich eingehend, meiſt im Anſchluß an leibniziſche Beſtimmungen (ſ. o. S. 112. f.), über den Unterſchied der dunkeln und klaren, verworrenen und deutlichen, der vollſtändigen und unvollſtändigen, adäquaten und inadäquaten, einfachen und zuſammengeſetzten, abſtrakten und konkreten, der allgemeinen und der Einzelbegriffe. Er widmet ferner der ſprachlichen Bezeichnung der Begriffe eine ausführliche Betrachtung. Er handelt endlich von den Erforderniſſen und Regeln der wiſſenſchaftlichen Begriffsbeſtimmung, und er erklärt bei dieſer Gelegenheit mit Leibniz und Tſchirnhauſen für eine Realdefinition, im Unterſchied von der bloßen Nominaldefinition, die genetiſche, oder diejenige, welche die Entſtehungsart des definirten Gegenſtandes angiebt und ebendamit ſeine Möglichkeit nachweiſt. Wolff wendet ſich weiter zu den Urtheilen, wobei er an früher berührte metaphyſiſche Beſtimmungen über die conſtanten und veränderlichen Eigenſchaften, die Attribute und Modi der Dinge, anknüpft. Hieraus leitet er z. B. den Unterſchied der kategoriſchen und hypothetiſchen Urtheile her. Die conſtanten Eigenſchaften der Dinge, ſagt er, können von ihnen bedingungslos, die veränderlichen nur unter gewiſſen Bedingungen ausgeſagt werden; jene ergeben daher ein abſolutes oder kategoriſches, dieſe ein bedingtes oder hypothetiſches Urtheil; weil aber alle kategoriſchen Ausſagen über ein Ding aus ſeinem Begriff fließen, und mithin nur unter der Vorausſetzung richtig ſind, daß das Ding wirklich ſo beſchaffen ſei, wie ſeine Definition ausſagt, laſſen ſich alle kategoriſchen Urtheile auch wieder in hypothetiſche verwandeln. Als eine eigenthümliche Art von Urtheilen bezeichnet er die unbeweisbaren Sätze, welche als theoretiſche „Axiome“, als praktiſche „Poſtulate“ genannt werden; un-

beweisbar ſeien aber diejenigen Sätze, in denen ſich aus der Definition des Subjekts ergebe, daß das Prädikat demſelben beizulegen oder abzuſprechen ſei (Kant's „analytiſche Urtheile"). Als Grundform des Schluſſes betrachtet er mit Ariſtoteles den kategoriſchen Schluß der erſten Figur, und er ſucht nachzuweiſen, daß nicht bloß die kategoriſchen Schlüſſe der zweiten und dritten Figur, ſondern auch die hypothetiſchen und disjunktiven ſich auf Schlüſſe der erſten Figur zurückführen laſſen. Noch ausführlicher behandelt Wolff in ſeinem größeren Werke den praktiſchen Theil der Logik. Er wirft die Frage nach dem Merkmal der Wahrheit auf, und giebt darauf die bereits (S. 216) angegebene Antwort. Er beſpricht den Unterſchied und die Erforderniſſe der direkten und indirekten Beweisführung, die Bedingungen und Grade der Gewißheit Ungewißheit und Wahrſcheinlichkeit, die Begriffe des Wiſſens, der Meinung, des Glaubens, des Irrthums. Er unterſucht weiter in einem von den wichtigſten Abſchnitten ſeines Werks den Gebrauch, welcher von der Logik zur Erforſchung der Wahrheit ſowohl beim erfahrungsmäßigen als beim aprioriſchen Erkennen zu machen iſt; und er macht dabei namentlich auch über die Art, wie aus der Beobachtung des Einzelnen allgemeine Begriffe, aus der Beobachtung der Wirkungen Beſtimmungen über die Urſachen abgeleitet werden können, manche treffende Bemerkung, wenn er auch die Induktion im Allgemeinen (ſchon § 477 f.) noch in der herkömmlichen Weiſe einfach als einen Schluß von ſämmtlichen einzelnen Fällen auf das ſie umfaſſende Allgemeine auffaßt. Auf dieſe methodologiſchen Unterſuchungen folgen dann aber noch viele weitſchweifige Auseinanderſetzungen über die Abfaſſung, die Beurtheilung und das Leſen von Büchern aus den verſchiedenen Wiſſensgebieten, über die Auslegung der h. Schrift, über den Lehrvortrag, über Diſputationen und wiſſenſchaftliche Verhandlungen, über die Fähigkeiten und die Kenntniſſe, deren Beſitz uns zur Löſung der verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Aufgaben in den Stand ſetzt; und der Philoſoph nimmt es dabei wieder ſo gründlich, daß er z. B. dem Satze,

was man nicht weiß, das ſolle man in Büchern nachſchlagen, § 1139 eine ausführliche Demonſtration gewidmet hat. Mit eingehenden Bemerkungen über den praktiſchen Werth und Gebrauch der Logik und über die Methode des logiſchen Studiums ſchließt das Werk, welches trotz ſeiner ſteifen Schulform und ſeiner für uns oft ungenießbaren Weitläufigkeit, doch dem Bedürfniß ſeiner Zeit in erſchöpfender Weiſe entgegenkam, und welches auch wirklich das Lob einer klaren, verſtändigen und umſichtigen Behandlung ſeiner Aufgabe in hohem Grade verdient. Den wiſſenſchaftlichen Standpunkt ſeines Verfaſſers verläugnet es allerdings nicht, und Locke's erkenntnißtheoretiſchen Forſchungen hat Wolff höchſtens vielleicht in ſeinen Erörterungen über Erfahrungserkenntniß und Induktion einigen Einfluß verſtattet.

An die Logik ſchließt ſich unter den Unterſuchungen, welche in ihrer Geſammtheit die Metaphyſik bilden [1]), zunächſt die Ontologie an, durch deren Bearbeitung Wolff einem ſchon von Leibniz ausgeſprochenen wiſſenſchaftlichen Bedürfniß entgegenkam. Er ſtellt dieſer Wiſſenſchaft die Aufgabe, theils die allgemeinen Eigenſchaften des Seienden, theils die Hauptarten desſelben und ihr gegenſeitiges Verhältniß darzuſtellen. Ihre allgemeinſten Principien findet er in dem Satz des Widerſpruchs und dem Satz des zureichenden Grundes (worüber S. 141 f.); er ſucht aber den zweiten von dieſen Grundſätzen aus dem erſten durch die Erwägung abzuleiten, gegen deren Bündigkeit ſich allerdings manches einwenden läßt: wenn etwas ohne zureichenden Grund wäre, ſo wäre nichts der Grund ſeines Seins, es müßte deßhalb als ſeiend geſetzt werden, weil nichts iſt; nichts könne aber unmöglich der Grund von etwas ſein, es könne nicht aus der Annahme, daß

1) Dargeſtellt in den „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, auch allen Dingen überhaupt" (1719); ausführlicher in der Ontologia (1729), Cosmologia generalis (1731), Psychologia empirica (1732), Psychol. rationalis (1734), Theologia naturalis (1736 f.).

nichts ſei, das Sein von etwas gefolgert werden. Auf den Satz des Widerſpruchs gründet ſich der Unterſchied des Möglichen und Unmöglichen: unmöglich iſt, was einen Widerſpruch in ſich enthält, möglich, was keinen in ſich enthält, d. h. was weder ſich ſelbſt, noch einem anderen wahren Satze widerſpricht. Das Unmögliche iſt nichts, das Mögliche „etwas", „ein Ding": jenem entſpricht kein Begriff, dieſem entſpricht einer. Sofern ein Ding eine Eigenſchaft haben kann, aber noch nicht hat (ſofern es m. a. W. blos möglich iſt, daß ihm etwas zukomme), iſt es unbeſtimmt, aber ebendeßhalb beſtimmbar; ſofern es ſie hat, iſt es beſtimmt; dasjenige, wodurch es ſie erhält, der zureichende Grund ſeiner Beſtimmtheit, iſt das Beſtimmende; wenn daher das Beſtimmende iſt, muß auch das Beſtimmte und die Beſtimmtheit ſein. Diejenigen Beſtimmungen in einem Ding, welche weder von einem andern Ding noch von einander herrühren, machen ſein Weſen aus; die Beſtimmungen, welche aus dem Weſen eines Dings folgen, nennt Wolff, im Anſchluß an Descartes und Spinoza, ſeine Attribute oder Eigenſchaften, ſolche Beſtimmungen, die ſeinem Weſen zwar nicht widerſtreiten, aber auch nicht aus ihm hervorgehen, ſeine Modi. Jene kommen dem Ding immer, dieſe kommen ihm nur zeitweiſe zu. Was vollſtändig beſtimmt iſt, das iſt wirklich, und alles, was wirklich iſt, iſt vollſtändig beſtimmt: wie die Unbeſtimmtheit mit der bloßen Möglichkeit zuſammenfällt, ſo fällt die vollſtändige Beſtimmtheit mit der Exiſtenz oder Wirklichkeit zuſammen. Jedes Einzelweſen iſt daher vollſtändig beſtimmt, und eben hierin, in der vollſtändigen Beſtimmtheit deſſen, was wirklich in einem Ding iſt, beſteht das Princip der Individuation. Das Allgemeine umgekehrt iſt dasjenige, was nicht vollſtändig beſtimmt iſt, ſondern nur die Beſtimmungen enthält, welche mehreren Einzelweſen gemeinſam ſind; je nachdem dieſe Beſtimmungen einen weiteren oder einen engeren Umfang haben, bilden ſich aus ihnen Gattungen oder Arten. Es giebt daher in der Wirklichkeit keine allgemeinen, ſondern nur Einzel-

dinge. Das Sein und die Eigenſchaften eines Dings ſind nothwendig, wenn das Gegentheil derſelben unmöglich iſt, d. h. wenn es einen Widerſpruch in ſich ſchließt; ſie ſind zufällig, wenn dieß nicht der Fall iſt. Sofern aber auch das Zufällige ſeinen beſtimmenden Grund hat, aus dem es mit Nothwendigkeit hervorgeht, wenn derſelbe einmal vorhanden iſt, kann es im Unterſchied von dem unbedingt nothwendigen ein bedingt nothwendiges genannt werden: abſolut nothwendig iſt dasjenige, was den zureichenden Grund ſeines Seins in ſich ſelbſt hat, bedingt nothwendig oder zufällig, was ihn außer ſich hat. Auf dieſe Beſtimmungen läßt dann Wolff weiter ausführliche Erörterungen über Quantität, Zahl, Größe und Maß folgen, in denen er die Grundbegriffe und Grundſätze der Mathematik feſtzuſtellen bemüht iſt; er beſpricht die Qualität, unter der er jede von der Quantität verſchiedene innere Beſtimmung verſteht, den Unterſchied der urſprünglichen und abgeleiteten, der nothwendigen und zufälligen Qualitäten, die Aehnlichkeit und die Congruenz; er handelt endlich von den Begriffen der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, von denen er die beiden letzteren auf den erſteren zurückführt. Er definirt nämlich die Wahrheit (im „tranſcendentalen“ oder metaphyſiſchen Sinn) als „die Ordnung in der Mannigfaltigkeit deſſen, was zuſammen iſt, oder aufeinanderfolgt“, „die Ordnung deſſen, was einem Ding zukommt,“ und ähnlich die Vollkommenheit als „die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen“, ſo daß er demnach bei beiden, dem logiſch-mathematiſchen Charakter ſeines Denkens entſprechend, zunächſt nur die Form der Dinge, das formale Verhältniß ihrer Eigenſchaften und Beſtandtheile in's Auge faßt.

Von dieſen allgemeinen Unterſuchungen über das Seiende wendet ſich Wolff in dem zweiten Haupttheil ſeiner Ontologie zu der Frage nach den verſchiedenen Arten desſelben, und zunächſt zu dem Unterſchied des Einfachen und Zuſammengeſetzten. Ein zuſammengeſetztes Ding iſt ein ſolches, das aus mehreren von einander verſchiedenen Theilen beſteht; um das Weſen eines

ſolchen zu erkennen, muß man einerſeits dieſe Theile, andererſeits die Art ihrer Verbindung kennen. Wenn aber mehrere Dinge von einander verſchieden ſind, ſind ſie außer einander; und wenn außer einander befindliche Dinge vereinigt werden, entſteht die Ausdehnung, welche gar nichts anderes iſt, als das Zuſammenſein verſchiedener und außer einander befindlicher Dinge. Jedes zuſammengeſetzte Ding iſt daher ausgedehnt. Was zuſammen iſt, das iſt gleichzeitig; was dagegen in der Art iſt, daß das Sein des einen anfängt, nachdem das des andern aufgehört hat, das ſteht im Verhältniß der Aufeinanderfolge. Die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer ſtetigen Reihe iſt die Zeit; die Zeit iſt daher mit dem Daſein von Dingen, die im Verhältniß der Aufeinanderfolge ſtehen, unmittelbar gegeben und durch dasſelbe bedingt. Die Ordnung des Zuſammenſeins gleichzeitiger Dinge iſt der Raum. Ueber die weiteren auf Raum und Zeit bezüglichen Beſtimmungen, ſo auch über Figur, Größe, Theilbarkeit, Bewegung, Geſchwindigkeit u. ſ. w. verbreitet ſich Wolff ſehr ausführlich. Wenn es aber zuſammengeſetzte Dinge giebt, muß es auch einfache geben, d. h. ſolche, die aus keinen von einander verſchiedenen Theilen beſtehen; denn wenn jeder Theil eines Zuſammengeſetzten wieder zuſammengeſetzt wäre und ſo fort in's unendliche, ſo käme man nie auf ein ſolches, aus dem ſich das Zuſammengeſetzte erklären ließe: der Grund des Zuſammengeſetzten kann nur in dem Nichtzuſammengeſetzten, dem Einfachen, liegen. Ein einfaches Ding iſt ohne Ausdehnung, ohne Größe, ohne Geſtalt, ohne innere Bewegung; es iſt untheilbar und nimmt keinen Raum ein; es kann weder aus einem zuſammengeſetzten Weſen entſtehen (weil dieſes die einfachen Dinge, in die es ſich auflöſen läßt, ſchon vorausſetzt), noch aus einem einfachen (weil ſich von dem untheilbaren nichts lostrennen läßt); wenn es daher überhaupt entſtanden iſt, muß es aus dem nichts geſchaffen ſein; und da es keine Theile hat, von denen die einen früher entſtanden ſein könnten, als die anderen, kann ſeine Entſtehung nur eine

momentane ſein. Ebenſo könnte der Untergang eines einfachen Weſens nur momentan, nicht allmählich, nur durch Vernichtung, nicht durch Auflöſung erfolgen. Nur die einfachen Weſen ſind nun, wie Wolff mit Leibniz lehrt, als Subſtanzen im eigentlichen Sinn zu betrachten. Wenn nämlich eine Subſtanz ein Weſen iſt, welches einerſeits der Dauer, andererſeits der Veränderung fähig iſt, wenn ſie, mit andern Worten, „das Subjekt beharrlicher und veränderlicher innerer Beſtimmungen“ (§ 769) iſt, ſo muß jeder Subſtanz eine gewiſſe Kraft zukommen. Denn wie die Möglichkeit jeder Veränderung ein aktives und ein paſſives Vermögen vorausſetzt (ein aktives, ſofern ihr Grund in dem Subjekt ſelbſt liegt, an dem ſie ſich vollzieht, ein paſſives, ſofern er in einem andern liegt): ſo ſetzt ihr wirkliches Eintreten noch etwas weiteres voraus, aus dem es ſich erklären läßt. Eben dieſes iſt aber die Kraft; denn „Kraft nennen wir dasjenige, was den zureichenden Grund für die Wirklichkeit einer Thätigkeit enthält;“ mit der Kraft iſt daher immer auch die Thätigkeit geſetzt, ſie beſteht in dem fortwährenden Streben zu wirken, eine Veränderung hervorzubringen, und ſie bringt fortwährend eine ſolche hervor, wenn ſie keinen Widerſtand erfährt. Jede Veränderung hat daher ihren Grund in einer wirkenden Kraft; und da es nun zum Begriff der Subſtanz gehört, Veränderungen ihres Zuſtands zu erleiden, müſſen wir auch jeder Subſtanz eine Kraft beilegen. Die Subſtanzen haben daher ein fortwährendes Streben, ihren Zuſtand zu ändern, und ändern ihn auch wirklich fortwährend, wenn ſie keinen Widerſtand erfahren. Dasjenige, an dem dieſe Veränderung ſich vollzieht und dem die wirkende Kraft angehört, können nur die Subſtanzen als ſolche ſein, nicht die ihnen anhaftenden Beſtimmungen, ſeien ſie nun Attribute oder bloße Modi (vgl. über dieſe Unterſcheidung S. 226); denn dieſe Beſtimmungen können ihnen wohl zukommen oder nicht zukommen, ſie können ihnen auch in höherem oder geringerem Grade zukommen, aber ſie können ſich an ſich ſelbſt, ihrer Qualität nach, nicht ändern

(die weiße Farbe als ſolche kann nie etwas anderes, als weiß ſein); nur die Subſtanz iſt das Subjekt, welches verſchiedene qualitative Beſtimmtheiten nach einander in ſich aufnehmen, als ein und dasſelbe mit ſich identiſche, in ſeinem Weſen beharrende Ding Veränderungen erleiden kann. Sie iſt (§ 869 ff.) dasjenige, was die Kraft, oder das Princip der Veränderung, in ſich enthält. Nun beſteht aber das ganze Weſen eines zuſammengeſetzten Dinges als ſolchen in bloßen Accidenzien, in der Geſtalt, Größe und Lage ſeiner Theile; werden dieſe aufgehoben, ſo geht das zuſammengeſetzte Ding als ſolches unter, während doch von allem Subſtantiellen in demſelben nichts aufgehört hat, zu exiſtiren. Die einfachen Dinge ſind daher das, was auch in den zuſammengeſetzten allein ſubſtantiell iſt, ſie allein ſind Subſtanzen im eigentlichen Sinn, die zuſammengeſetzten dagegen bloße Aggregate von Subſtanzen; nur in den einfachen Weſen kann auch alle Kraft urſprünglich ihren Sitz haben: die Kräfte der zuſammengeſetzten Weſen ſind das Produkt aus den Kräften der einfachen, aus denen dieſelben zuſammengeſetzt ſind. Weiter kommt nun Wolff (Ontol. II, 2, 3) auf den Unterſchied der endlichen Weſen und des unendlichen Weſens zu ſprechen, und nachdem er die Begriffe des Unendlichen und des Endlichen eingehend erörtert, und namentlich auch den mathematiſchen Begriff des Unendlichen berichtigt hat, zeigt er, daß jede veränderliche Beſtimmtheit (jeder Modus) eines Dinges in irgend einer Beſchränkung ſeines Seins, jede Veränderung desſelben in einem Wechſel ſeiner Schranken beſtehe; daß daher in einem endlichen Weſen die verſchiedenen Zuſtände, deren es fähig iſt, nur nach einander, nicht gleichzeitig, eintreten können. Dagegen könne in einem wirklich unendlichen Weſen das, was überhaupt in ihm ſein kann, nicht ſucceſſiv, ſondern nur zugleich ſein; es können daher keine bloßen Modi, keine zufälligen und veränderlichen, ſondern nur nothwendige und unveränderliche Beſtimmungen in ihm ſein. Aber doch will Wolff, um der Freiheit des göttlichen Willens nicht zu nahe zu treten, die leibniziſche

Unterſcheidung der abſoluten und hypothetiſchen Nothwendigkeit auf das Unendliche anwenden: neben dem unbedingt nothwendigen, ſagt er, ſei in demſelben auch ſolches, deſſen Nothwendigkeit eine bedingte, welches daher dem Zufälligen (den Modi) analog ſei. Da ſich ihm aber doch keine zufälligen und veränderlichen Beſtimmungen im eigentlichen Sinn zuſchreiben laſſen, will er es nur uneigentlich eine Subſtanz genannt, und die Thätigkeit, welche ſtrenggenommen immer eine Veränderung in ſich ſchließt, ihm nur uneigentlich beigelegt wiſſen. Die weiteren Erörterungen der wolffiſchen Ontologie, über Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Dinge von einander, über den Begriff des Verhältniſſes, des Princips, der Urſache, der Wirkung, und über die verſchiedenen Arten der Urſachen und der Wirkungen, muß ich hier ebenſo, wie das Schlußkapitel über natürliche Zeichen und künſtliche Bezeichnung, übergehen. Auch im bisherigen konnten nur die wichtigſten und bezeichnendſten von ihren Auseinanderſetzungen berührt werden. So viel wird aber doch ſchon aus dem angeführten hervorgehen, daß wir es hier, trotz aller Weitſchweifigkeit und allem Formalismus der Schule, mit einer ſehr durchdachten und methodiſch fortſchreitenden Darſtellung zu thun haben. Wolff hat allerdings in derſelben eine Menge Dinge demonſtrirt, die einer ſo umſtändlichen Beweisführung gar nicht bedurften, er hat viele andere, beim Licht betrachtet, nur ſcheinbar und mit Zirkelſchlüſſen bewieſen; er hat vollends von dem Grundfehler alles Dogmatiſmus, den Urſprung der Vorſtellungen, mit denen operirt wird, nicht näher zu unterſuchen, ſich hier ſo wenig, wie ſonſt, freigemacht. Aber doch war es keine geringe und keine unfruchtbare Leiſtung, daß er es unternahm, die Begriffe, über die man ſich gewöhnlich keine genauere Rechenſchaft giebt, zu zergliedern, ihren Inhalt und ihr gegenſeitiges Verhältniß zu beſtimmen, den Sinn und den Umfang, in dem ſie ſich anwenden laſſen, feſtzuſtellen. Wolff hat dadurch nicht allein auf die Bildung des wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauchs einen Einfluß ausgeübt, welcher heute noch nachwirkt

und nicht auf die philoſophiſchen Fächer beſchränkt iſt; ſondern er hat auch, im Zuſammenhang damit, um die Schulung des Denkens in unſerem Volke, um ſeine Erziehung zur Klarheit, Beſtimmtheit und Ordnung ſich ein bleibendes, nicht hoch genug anzuſchlagendes Verdienſt erworben.

3. Die Koſmologie.

Von den Sätzen der Ontologie über das Seiende, und insbeſondere von ihren Beſtimmungen über einfache und zuſammengeſetzte Weſen, macht die Koſmologie die Anwendung auf die Welt. Unter der Welt verſteht Wolff die Geſammtheit der mit einander im Zuſammenhang ſtehenden endlichen Weſen. Die Koſmologie ſoll erklären, wie die Welt aus den einfachen Subſtanzen entſteht. Die allgemeine Vorausſetzung dieſer Erklärung liegt in jenem Determiniſmus, in dem Wolff Leibniz folgt. Alles einzelne in der Welt, ſagt er mit jenem, und ſelbſt das Weltganze iſt zufällig; es könnte an und für ſich genommen auch nicht ſein oder anders ſein. Aber dieſe Zufälligkeit beſteht nur in der Abhängigkeit von anderem, in jener hypothetiſchen Nothwendigkeit, welche ſchon Leibniz von der abſoluten unterſchieden hatte. Es iſt daher trotz derſelben jedes Ding und jeder Vorgang durch den Zuſammenhang des Weltganzen beſtimmt und geht aus ihm nach dem Geſetz des zureichenden Grundes mit Nothwendigkeit hervor; und die Welt als Ganzes iſt nichts anderes, als eine durch das geſetzmäßige Ineinandergreifen aller ihrer Theile ſich bewegende Maſchine, ein mechaniſches Automat.

Dieſe Theile der Welt ſind Körper, d. h. zuſammengeſetzte Weſen; es gilt daher von ihnen alles das, was die Ontologie über die Natur und die Eigenſchaften der zuſammengeſetzten Weſen gelehrt hat. Sie haben eine Ausdehnung, eine Geſtalt, eine Größe, ſie unterliegen gewiſſen Veränderungen; aber dieſe Veränderungen betreffen eben nur ihre Geſtalt, ihre Größe, ihre Lage oder die Lage ihrer Theile, ſie laſſen ſich alle auf die Bewegung,

welche einem Körper von einem anderen ihn berührenden mitgetheilt wird, auf mechanische Bewegung zurückführen. Die Körper leisten dieser Bewegung Widerstand[1]), es ist also in ihnen eine Widerstandskraft, eine passive Kraft oder eine Kraft der Trägheit, vermöge der sie jeder Veränderung widerstreben. Die Körper wirken aber auch auf einander, sie theilen andern Körpern Bewegung mit, oder bewirken in der Bewegung, die diese schon haben, eine Aenderung ihrer Geschwindigkeit oder ihrer Richtung; sie thun dieß aber (wie Wolff glaubt) nur wenn sie selbst bewegt sind; wenn daher alle Körper mit der Kraft der Trägheit begabt sind, so sind alle bewegten Körper mit einer aktiven Kraft oder einer Bewegungskraft begabt. Diese bewegende Kraft läßt sich weder aus der Materie noch aus dem Wesen des Körpers erklären. Denn jene ist nur das widerstandsfähige Ausgedehnte, dieses besteht in der Art, wie diese bestimmten, den Körper bildenden Theile miteinander verbunden sind; die aktive Kraft dagegen besteht in einem fortwährenden Streben nach Ortsveränderung, und aus diesem Streben geht auch immer eine Bewegung hervor, wofern es nicht auf Widerstand stößt. Wir haben so in den Körpern ein doppeltes: die Materie und die bewegende Kraft. Beide stellen sich zunächst als beharrliche, gewisser Veränderungen fähige Dinge, als Substanzen dar. In Wahrheit sind sie jedoch nur substanzähnliche Erscheinungen (phaenomena substantiata); das einzige Substantielle in ihnen sind, wie schon die Ontologie gezeigt hat, die einfachen Wesen. Sie allein sind die Elemente der Körper, aus denen sowohl die Materie als die bewegende Kraft derselben hervorgeht. Diesen einfachen Wesen dürfen wir keine von den Eigenschaften der zusammengesetzten beilegen; denn die letzteren führen sich alle auf die Ausdehnung, die räumliche Bewegung, und die Lage ihrer Theile zurück; die einfachen Wesen dagegen sind untheilbar, unräumlich und daher auch ohne Bewegung, und sie

1) Was Wolff Cosmol. § 129 zwar gleichfalls zu demonstriren versucht, eigentlich aber doch nur als Erfahrungsthatsache annimmt.

dürfen deßhalb nicht mit materiellen Atomen verwechselt werden. Eine beſtimmte Eigenthümlichkeit muß allerdings jeder einfachen Subſtanz, die Element einer zuſammengeſetzten iſt, zukommen; ja es kann keine von dieſen Elementarſubſtanzen der andern vollkommen gleich ſein; denn nur in der Verſchiedenheit der Elemente kann der Grund davon liegen, daß das eine dieſem, das andere jenem zuſammengeſetzten Weſen als Theil angehört (Cosmol. § 195). Sie müſſen ferner mit einer thätigen Kraft begabt ſein und fortwährende Veränderungen erleiden; denn nur aus ihren Kräften können die der Körper herſtammen; und da nun jede Kraft beſtändig Veränderungen bewirkt, wenn ihr kein Widerſtand geleiſtet wird, in einem einfachen Weſen aber nichts iſt, was ſeiner Kraft Widerſtand leiſten könnte, ſo muß ein ſolches in einer unabläßigen Veränderung begriffen ſein. Aber dieſe Beſtimmtheit kann bei unräumlichen Weſen ſelbſtverſtändlich nur eine innere, die Veränderung, die ſie erfahren, kann nur eine Veränderung ihres inneren Zuſtandes ſein. Wenn jedoch Leibniz das Weſen der einfachen Subſtanzen in der Vorſtellungskraft, ihre Veränderungen in der Vorſtellungsthätigkeit, ihre individuelle Verſchiedenheit in der größeren oder geringeren Deutlichkeit ihres Vorſtellens geſucht hatte, ſo kann ſich Wolff dieſe Beſtimmung nicht aneignen, und er vermeidet deßhalb auch zur Bezeichnung der einfachen Weſen den Namen der Monaden. Er findet, daß wir kein Recht haben, allen einfachen Dingen einerlei Art der Kraft beizulegen, und daß es ſogar mehr für ſich habe, in den Elementen der körperlichen Dinge eine eigene zur Erklärung der körperlichen Vorgänge geeignete Kraft anzunehmen, deren Natur aber näher zu beſtimmen er ſich nicht getraut. Statt daher von der Vorſtellungskraft aller Monaden zu reden, begnügt er ſich, die Elemente der Körper betreffend, mit dem Satze, es ſei in ihnen allen Wirken und Leiden, alſo auch ein aktives und paſſives Princip.[1]) Ebenſo

1) Man vgl. hierüber: Vern. Geb. v. Gott u. ſ. w. I, § 598 f. II, § 215 f. Cosmol. gen. § 196. 293 f. Ontol. § 760 Anm.

verhält es sich auch mit der Harmonie aller Einzelwesen, dem durchgängigen Zusammenhang aller Dinge, den Wolff mit Leibniz annimmt. Alle Zustände der einzelnen Elemente und alle Veränderungen dieser Zustände sind mit denen aller andern so vollkommen verknüpft, daß jede Veränderung in einem Element sich aus denen aller andern erklären läßt, und daß umgekehrt aus dem gegenwärtigen Zustand jedes Elements der Zustand aller andern, und somit der ganze Weltzustand, nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für alle Vergangenheit und Zukunft, erschlossen werden könnte. Aber zur Erklärung dieses Zusammenhangs beruft sich Wolff nicht mit Leibniz auf die Vorstellungskraft der Monaden, durch die jede ein Bild des Universums in sich trage; sondern er leitet ihn einfach daraus ab, daß die Zustände jedes Elements von seinen früheren Zuständen, und die Zustände der zusammengesetzten Wesen von denen ihrer Elemente abhängen; daß aber auch die Veränderungen in dem Zustand eines Elements durch die in den andern vorgehenden Veränderungen bedingt seien, daß (m. a. W.) die Elemente auf einander einwirken und von einander Einwirkungen erfahren, wird aus der gegenseitigen Einwirkung der Körper auf einander bewiesen, welche sich nur aus der der Elemente erklären lasse (Cosmol. § 207). Wenn es aber Wolff nichtsdestoweniger bis auf weiteres dahingestellt sein lassen will, ob die Elemente wirklich oder nur scheinbar Einwirkungen erleiden, — weil man dieß nicht entscheiden könne, so lange das Wesen ihrer thätigen Kraft nicht näher ausgemittelt sei, und weil sich die aktive und passive Kraft der Körper unter jeder von den beiden Voraussetzungen erklären lasse (Cosmol. § 294), — so geht er einer wissenschaftlichen Frage von durchgreifender Wichtigkeit, die durch Leibniz so unabweisbar gestellt war, in sehr ungründlicher Weise aus dem Wege.

Aus den Elementen bilden sich die Körper, indem sich mehrere derselben unter den in ihrem inneren Zustand begründeten Bestimmungen zu einer Einheit, einem Aggregat, verbinden. Sind nun auch die Elemente selbst nichts ausgedehntes, so sind sie

doch außer einander, da sie sonst nicht von einander verschieden sein könnten; wenn sich diese außer einander befindlichen Wesen vereinigen, entsteht etwas ausgedehntes, und da in ihrer Vereinigung jedem Element die Art seines Zusammenseins mit den andern durch sein inneres Verhältniß zu ihnen bestimmt ist, so sind sie so verbunden, daß keine andern zwischen sie eingeschoben werden können, das aus ihnen gebildete Aggregat ist mithin eine continuirliche Größe. Unsere Anschauung dieser Größe ist aber eine verworrene, denn wir können ihre elementaren Bestandtheile nicht unterscheiden; wenn wir daher das ein Phänomenon nennen, von dem wir eine verworrene (oder blos sinnliche) Vorstellung haben, so ist die Ausdehnung und die Continuität als ein bloßes Phänomenon zu bezeichnen. — Die ersten durch die Verbindung der elementaren Substanzen gebildeten Aggregate nennt Wolff die primitiven, die aus ihnen entstandenen, welche sich aber unserer direkten Beobachtung gleichfalls noch entziehen, die derivativen Corpuskeln. Erst aus den letzteren bestehen die wahrnehmbaren Körper, deren Eigenschaften insofern von der Corpuscularphilosophie richtig, aber eben nur aus ihren nächsten Ursachen, erklärt werden; da aber auch die kleinsten gleichartigen Bestandtheile der Körper, wie ihre chemische Zersetzung beweist, aus ungleichartigen, immer noch körperlichen Theilen zusammengesetzt sind, müssen wir die primitiven Corpuskeln als Zwischenglied zwischen ihnen und den unkörperlichen Elementen voraussetzen. Könnten wir nun in der Erklärung der Erscheinungen immer bis auf ihre letzten Elemente zurückgehen, so würde sich eine rein mechanische Naturerklärung ergeben; da uns dieß aber in vielen Fällen nicht möglich, oder für unsern nächsten Zweck nicht nöthig ist, so muß sich mit dieser mechanischen Naturerklärung die physikalische verbinden, welche die Erscheinungen aus andern Erscheinungen, aus zusammengesetzten Dingen und Vorgängen erklärt. An sich selbst freilich sind auch diese eine Folge mechanischer Ursachen, der Gestalt, Größe, Bewegung und Lage der primitiven Corpuskeln; aber wir stellen sie

uns nur verworren, als diese zusammengesetzten Erscheinungen, vor, ohne ihre letzten Bestandtheile zu unterscheiden und uns von ihrer mechanischen Entstehung aus denselben ein Bild zu machen. — Eine Folge von der Ungleichheit der Elemente ist es, daß keine zwei primitiven, und somit auch keine zwei abgeleiteten Körper, daß also überhaupt keine zwei Körper in der Welt sich vollkommen ähnlich sein können, daß es keine zwei Individuen geben kann, die nur der Zahl, nicht auch der Art nach verschieden, die m. a. W. ununterscheidbar wären; daß es daher keine durchaus gleichartige Masse und keine vollkommene Mischung giebt. Ist die Zusammensetzung eines Körpers eine solche, daß er durch dieselbe einer eigenthümlichen Thätigkeit fähig wird, so nennt man diesen Körper einen organischen. Es liegt daher einerseits in dem Bau eines organischen Körpers der ausreichende Grund dafür, daß er dieser Thätigkeit fähig ist, wie andererseits in der Thätigkeit, zu der ein Körper befähigt ist, der Grund seines Baus liegt.[1])

Wolff untersucht nun weiter (§ 302—502) die Gesetze der Bewegung so ausführlich, daß er bei dieser Gelegenheit eine vollständige Darstellung der allgemeinen Mechanik giebt. Von den philosophischen Ergebnissen dieser Untersuchung sind die wichtigsten die zwei Sätze, in denen er sich an Leibniz anschließt: die Läugnung einer Wirkung in die Ferne und die Lehre von der Erhaltung der Kraft. In der ersteren Beziehung behauptet er (§ 320 f.), kein Körper könne auf einen andern anders, als durch Stoß und somit durch unmittelbare Berührung, wirken; und er will deßhalb auch die magnetische und elektrische Anziehung mit Descartes durch die Annahme erklären, daß die Körper, welche einander anzuziehen scheinen, durch gewisse unserer Wahrnehmung sich entziehende mechanische Ursachen gegen einander getrieben werden. Den Beweis seines Satzes führt er aber nur mit der Bemerkung, welche ihn selbst schon voraussetzt, daß ein Körper

1) Das obige nach Cosmol. § 215—281.

nur wirken könne, ſofern er ſelbſt in Bewegung iſt, und daß er auf dieſem Wege auf einen andern zu wirken nur dann einen Grund habe, wenn dieſer ſich ſeiner Bewegung entgegenſtelle. Die Erhaltung der Kraft verſteht Wolff (§ 480—487) in demſelben Sinn, wie Leibniz (ſ. o. S. 125 f.), daß nämlich die Quantität der lebendigen Kräfte in der Welt ſich gleich bleibe. Er beweiſt dieſen Satz zunächſt für den Fall des Zuſammenſtoßes zwiſchen elaſtiſchen Körpern; glaubt dann aber hieraus auch auf die nicht elaſtiſchen ſchließen zu dürfen, da in dem einen Fall wie in dem andern die nächſte Wirkung des Zuſammenſtoßes eine Veränderung in der Geſtalt der aufeinanderſtoßenden Körper ſei; und da nun ſeiner Anſicht nach keine lebendige Kraft anders, als durch den Zuſammenſtoß der Körper, entſtehen, verloren gehen oder ſich verändern kann, ſo iſt die Sache damit für ihn erwieſen. Die heutige Naturwiſſenſchaft freilich wird dieſen Beweis nicht ausreichend finden können.

Die ſämmtlichen bewegenden Kräfte bilden nun in ihrer wechſelſeitigen Verknüpfung das, was man die Natur nennt; die Naturordnung beſteht in derjenigen Weiſe des Zuſammenſeins und der Aufeinanderfolge der Dinge, welche ſich aus den Veränderungen in den bewegenden Kräften ergiebt, und die Geſetze der Naturordnung fallen mit den Geſetzen der Bewegung zuſammen (§ 503 ff. 554 ff.). Dieſe ſind aber, wie auch Wolff annimmt, nicht unbedingt nothwendig; ſie laſſen ſich nicht aus dem Weſen der Körper, nach dem Satze des Widerſpruchs, ſondern nur aus Rückſichten der Angemeſſenheit, der Zweckmäßigkeit, nach dem Princip des zureichenden Grundes, ableiten. Die Naturordnung iſt daher zufällig, ihre Nothwendigkeit iſt nur eine hypothetiſche, und es iſt an ſich nicht unmöglich, daß Erſcheinungen eintreten, welche der Naturordnung widerſprechen: Wunder ſind nicht unmöglich. Wenn aber ein Wunder in den Naturlauf eingreift, ſo wird ebendamit der ganze folgende Zuſtand der Welt zu einem anderen gemacht, als er ohne das Wunder ſein würde, wofern nicht dieſe ſeine

natürlichen Folgen durch weitere Wunder wieder aufgehoben werden.[1]) Denn an der Verkettung aller Dinge, an dem Ineinandergreifen aller natürlichen Wirkungen hält Wolff, trotz seines Wunderglaubens, ebenso fest, wie Leibniz, und eben hierauf beruht, wie auch er glaubt, die Vollkommenheit der Welt: sie besteht darin, daß sich alles in der Welt aus einem gemeinsamen Grund erklären läßt, die besonderen Gründe für alles, was in ihr zugleich ist und auf einander folgt, sich in Einen allgemeinen Grund auflösen lassen. Diese Vollkommenheit ist daher um so größer, je größer einerseits die Mannigfaltigkeit der harmonisch verbundenen Dinge ist, und je kleiner andererseits die Unvollkommenheiten im einzelnen sind, mit denen die Vollkommenheit des Ganzen erkauft wird. Wie es sich aber in dieser Beziehung mit unserer Welt verhält, kann erst die natürliche Theologie ausmachen (§ 535 ff.); und ebendaselbst findet auch die teleologische Naturbetrachtung, welcher Wolff einen so großen Werth beilegt, ihre angemessenste Stelle.

4. Die Psychologie.[2])

Von den Körpern unterscheidet sich die menschliche Seele wie das Einfache von dem Zusammengesetzten. Daß die Seele eine einfache Substanz ist, beweist Wolff ebenso, wie ihr Dasein, aus der Thatsache des Bewußtseins, des Denkens. Zum Denken gehört Bewußtsein, zum Bewußtsein Vergleichung und Unterscheidung dessen, was wir uns vorstellen[3]). Diese Thätigkeit ist aber von den Bewegungen, auf welche sich alle körperlichen Vorgänge beschränken, durchaus verschieden. Als einfache Substanz muß die

1) Vgl. § 509—534. 561—576. 102 ff.

2) Wolff's empirische und rationale Psychologie wurden schon S. 225 genannt. Mit jener trifft das dritte, mit dieser das fünfte Kapitel der Vern. Ged. v. Gott der Welt u. s. w. in seinem Inhalt zusammen. Belegstellen aus beiden bei Erdmann, a. a. O. S. CXXX ff.

3) Die bewußte Vorstellung oder das Bewußtsein nennt W. mit Leibniz Apperception, die Vorstellung ohne nähere Bestimmung Perception.

Seele eine Kraft in ſich haben, aus der ein fortwährendes Streben nach Veränderung ihres Zuſtandes hervorgeht (vgl. S. 229). Dieſe Kraft kann ebenſo, wie das Subjekt, dem ſie inwohnt, nur eine einzige ſein; und ſie beſteht näher in dem Vermögen der Seele, ſich die Welt nach dem Stand ihres Körpers in der Welt und nach Maßgabe der Veränderungen vorzuſtellen, welche in den Sinnesorganen vor ſich gehen. Das Weſen der Seele wird demnach von Wolff ebenſo beſtimmt, wie Leibniz das Weſen aller Monaden beſtimmt hatte: es ſoll in einer vis repraesentativa universi beſtehen, welche durch die Beſchaffenheit des Leibes, durch ſein Verhältniß zu anderen Weſen und die in ihm vorgehenden Veränderungen näher modificirt wird; und er erklärt ausdrücklich, daß in jeder einzelnen Vorſtellung, auch ſchon der Sinnesempfindung, alle gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Zuſtände der Welt enthalten ſeien, aber in jeder auf andere Weiſe, und bald mittelbarer bald unmittelbarer. Als Thätigkeiten dieſer Einen Kraft ſind alle Seelenthätigkeiten zu betrachten; die ihnen entſprechenden Seelenvermögen bezeichnen daher nicht verſchiedene Kräfte in der Seele, ſondern nur die verſchiedenen Modifikationen, deren ihre Vorſtellungskraft fähig iſt.[1])

Wolff unterſcheidet nun zwei Grundformen der Seelenthätigkeit, das Erkennen und das Begehren, und demgemäß zwei Hauptvermögen, das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen; als die Beſtandtheile des erſteren bezeichnet er die Empfindung, die Einbildungskraft nebſt dem Gedächtniß, und den Verſtand.

Alle Seelenthätigkeiten entſpringen aus der ſinnlichen Empfindung. Die Empfindungen ſind Darſtellungen oder Bilder der körperlichen Dinge in der Seele; und da nun jedes Bild dem Original ähnlich iſt, (ſchließt Wolff) ſo müſſen auch unſere Sinnesempfindungen den Körpern, auf welche ſie ſich beziehen, irgendwie

1) Vern. Ged. § 727—759. Psych. rat. § 10—82. 184—188. Ps. empir. § 11—22.

ähnlich sein. Was sie von denselben darstellen, kann nur das sein, worauf sich überhaupt die Eigenschaften der Körper als solcher beschränken: Gestalt, Größe, Lage und Bewegung. Auf der Unterscheidung dieser Stücke beruht die Deutlichkeit der Wahrnehmungen. Sie selbst aber sind nur eine Folge von den inneren Veränderungen in den einfachen Wesen, aus welchen die Körper zusammengesetzt sind. Diese bilden mithin den eigentlichen Inhalt unserer Wahrnehmung; aber sie werden in derselben verworren vorgestellt, ohne daß wir auch nur die abgeleiteten Corpuskeln, noch viel weniger natürlich die primitiven, oder gar die Elemente der Körper, mit unseren Sinnen zu unterscheiden im Stande wären. Durch eine verworrene Vorstellung des Zusammenhangs der Elemente erhalten wir (wie dieß Wolff des näheren nachzuweisen sucht) die sinnliche Anschauung des Raumes; durch eine verworrene Vorstellung ihres passiven Princips die der Kraft der Trägheit; durch eine verworrene Vorstellung ihrer aktiven Kräfte die der bewegenden Kraft. Unsern sinnlichen Empfindungen entsprechen gewisse Bewegungen im Gehirn, welche Wolff mit Descartes „materielle Ideen" nennt, und diesen gewisse von den Objekten bewirkte Bewegungen in den Sinnesorganen; von der Geschwindigkeit der Bewegung in den Sinnesnerven soll die Klarheit der Wahrnehmungen abhängen, ihre Deutlichkeit dagegen dadurch bedingt sein, daß die Bewegungen, welche von verschiedenen Theilen des Objekts herrühren, an verschiedene Fasern der Empfindungsnerven vertheilt sind.[1])

Wenn uns die Empfindung Ideen von gegenwärtigen sinnlichen Dingen liefert, so besteht die Einbildungskraft in dem Vermögen, Vorstellungen abwesender sinnlicher Dinge, Phantasiebilder zu erzeugen. Auch ihnen entspricht immer eine Bewegung im

1) Psychol. rat. § 61. 83—177. Psych. emp. § 56—90. Ich gebe natürlich hier und im folgenden aus Wolff's weitschweifigen Auseinandersetzungen nur das erheblichere.

Gehirn; aber dieſe iſt bei den bloßen Phantaſiebildern langſamer, als bei den Sinnesempfindungen; erhält ſie die gleiche Stärke, wie bei den letztern (wie dieß im Wahnſinn und im Delirium der Fall iſt), ſo verwechſelt man jene mit dieſen. Die Phantaſiebilder entſtehen durch eine Abſchwächung der Empfindungen und der ihnen entſprechenden materiellen Ideen; ſie ſetzen daher immer die Sinnesempfindungen voraus, deren Abbild ſie ſind, und ebenſo wird auch ihr Auftreten in jedem einzelnen Falle durch irgend eine Senſation veranlaßt. Das allgemeine Geſetz dieſes Hergangs liegt in dem Satze, daß die Einbildungskraft diejenigen Vorſtellungen wiedererzeugt, welche mit einer Vorſtellung, die wir früher gehabt haben und nun wieder haben, bei ihrem früheren Vorkommen verbunden geweſen ſind, weil dieſelben damals einen Theil unſerer Geſammtvorſtellung ausgemacht haben; aus dieſem allgemeinen Geſetze ergeben ſich die beſonderen Geſetze der ſog. Ideenaſſociation. Die Wiedererzeugung der Vorſtellungen wird durch die Aufmerkſamkeit, und dieſe durch Uebung erleichtert; wir reproduciren daher eine Vorſtellung um ſo leichter, je öfter wir ſie producirt haben. Weil aber unſer „Vorſtellungsfeld“ ein ſehr beſchränktes iſt, können wir immer nur eine kleine Anzahl von Vorſtellungen gleichzeitig feſthalten, unſer Vorſtellen iſt daher ein diskurſives, an das Geſetz der Zeitfolge gebundenes. Auf den Unterſchied des dunkeln und deutlichen Vorſtellens führt Wolff den des Schlafens und Wachens zurück; beim Träumen ſoll ſich die Seele im Zuſtand eines zwar deutlichen aber ungeordneten Vorſtellens befinden. Bei dieſer Gelegenheit unterläßt aber der Philoſoph nicht, von den natürlichen Träumen die übernatürlichen zu unterſcheiden und die einen wie die andern in körperlicher und geiſtiger Beziehung ausführlich zu unterſuchen. In der Fähigkeit, durch Theilung und neue Verknüpfung von Phantaſievorſtellungen Bilder von Dingen zu erzeugen, welche man niemals wirklich wahrgenommen hat, beſteht das „Dichtungsvermögen“; in der Fähigkeit, reproducirte Vorſtellungen als ſolche wiederzuerkennen,

das Gedächtniß. Ueber beide handelt Wolff ausführlich. Aus dem Dichtungsvermögen entſpringt die künſtleriſche Thätigkeit, bei welcher mehrere durch die Wahrnehmung gelieferte Vorſtellungen nach dem Princip des zureichenden Grundes verknüpft werden; ſein Werk iſt auch der Gebrauch der Vorſtellungen zur ſymboliſchen (oder „hieroglyphiſchen") Bezeichnung der Dinge, dem Wolff eine beſondere Aufmerkſamkeit widmet. Das Gedächtniß will er nicht zur Einbildungskraft als ſolcher gerechnet wiſſen; innerhalb desſelben unterſcheidet er zwiſchen dem ſinnlichen Gedächtniß, welches die Gegenſtände nur verworren, und dem intellektuellen, welches ſie deutlich wiedererkenne. Ueber die Eigenſchaften eines guten Gedächtniſſes, die verſchiedene Genauigkeit der Erinnerung und ähnliches verbreitet er ſich ſehr eingehend.[1])

Die bisher beſprochenen Vorſtellungsthätigkeiten faßt Wolff unter der Bezeichnung des niederen Erkenntnißvermögens zuſammen, und ſtellt ihnen den Verſtand als das höhere Erkenntnißvermögen gegenüber. Wenn uns jene nur ſinnliche, mithin verworrene Vorſtellungen liefern, ſo iſt der Verſtand das Vermögen, ſich die Dinge deutlich vorzuſtellen. Zum deutlichen Vorſtellen gehört aber die Unterſcheidung und Vergleichung der einzelnen Beſtandtheile der Dinge, die Reflexion, und zur Reflexion gehört Aufmerkſamkeit. Wolff handelt daher in dieſem Abſchnitt zuerſt von der Aufmerkſamkeit; er definirt ſie als das Vermögen, zu bewirken, daß ein Theil einer zuſammengeſetzten Vorſtellung größere Klarheit habe, als die übrigen; er zeigt, welche Umſtände dazu dienen, unſere Aufmerkſamkeit auf gewiſſe Gegenſtände zu richten, welchen Einfluß dieß auf unſere Vorſtellungen habe, was für Regeln ſich daraus ergeben, und wie die Reflexion in nichts anderem beſtehe, als in der ſucceſſiven Hinwendung der Aufmerkſamkeit auf den Inhalt unſerer Vorſtellungen. Er beſpricht weiter den Verſtand

1) Psych. rat. § 178—356. Psych. emp. (wo die Reihenfolge der einzelnen Erörterungen eine etwas andere und im ganzen die durchſichtigere iſt) § 91—233. Vern. Ged. § 235—267.

als ſolchen; er führt aus, daß ſich alle Verſtandesthätigkeiten aus der vis repraesentativa universi ableiten laſſen, daß die Reflexion zur Vergleichung der Wahrnehmungen mit einander und mit unſern Erinnerungen, zur Auffaſſung ihrer Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, und dadurch zur Bildung allgemeiner Begriffe hinführe; er unterſucht die phyſiſchen Bedingungen der Verſtandesthätigkeit und findet, daß unſere Begriffe keine eigenen „materiellen Ideen" im Gehirn vorausſetzen, ſondern an den materiellen Ideen der Wahrnehmungen, von denen ſie abſtrahirt, oder der Wörter und Zeichen, durch die ſie ausgedrückt werden, ihr körperliches Subſtrat haben, daß aber ebendeßhalb diejenigen Verletzungen und Veränderungen des Gehirns, durch welche das Gedächtniß geſchwächt wird, auch der Verſtandesthätigkeit Eintrag thun; er verbreitet ſich (in der empiriſchen Pſychologie) ausführlich über die drei Verſtandesthätigkeiten (Begriff, Urtheil, Schluß), über die ſprachliche Bezeichnung der Begriffe, über die Möglichkeit und die Bedingungen einer allgemeinen Charakteriſtik und Combinationskunſt, über die Erfindungskunſt u. ſ. w., und er wiederholt bei dieſer Gelegenheit ſehr vieles, was er ſchon in der Logik des breiteren auseinandergeſetzt hat. Wiefern ſich der Verſtand auf den Zuſammenhang der Dinge richtet, erhält er den Namen der Vernunft: die Vernunft (ratio) iſt das Vermögen, den Zuſammenhang der allgemeinen Wahrheiten zu durchſchauen; eine Vernunfterkenntniß iſt diejenige, welche uns dieſen Zuſammenhang verſtehen lehrt. Dieß leiſtet aber nach Wolff nur das demonſtrative Erkennen, und mit dieſem fällt, wie er hier erklärt (Ps. emp. § 491 f.), das aprioriſche zuſammen; ſo daß demnach alles rationale Erkennen und daher alles philoſophiſche Erkennen, wie wir ſchon oben gehört haben, ein aprioriſches, demonſtratives, ſein ſoll. Nur um ſo bedenklicher iſt es dann aber, wenn wir gleichzeitig dem ausdrücklichen Zugeſtändniß begegnen: alles, was durch die Vernunft erkannt wird, werde aus anderem, das uns vorher ſchon bekannt ſein müſſe, durch Schlüſſe abgeleitet, wir beſitzen keine allgemeinen Begriffe, welche wir nicht von der äußeren

oder der inneren Wahrnehmung abſtrahirt hätten.[1]) Wenn dem ſo iſt, begreift es ſich zwar vollkommen, daß (wie Wolff zeigt) weder der Verſtand noch die Vernunft im Menſchen jemals ganz rein ſind, daß ſich mit der Vernunft die Erfahrung, mit den deutlichen Begriffen verworrene zu verbinden pflegen; nur um ſo näher lag aber dem Philoſophen die Frage, ob und in welchem Sinn überhaupt ein aprioriſches Erkennen möglich ſei, wenn doch alle unſere Begriffe, wie er ſelbſt einräumt, ihren Inhalt aus der Erfahrung entnehmen.[2])

Aus dem Vorſtellen geht das Begehren hervor. Die Seele, wie jede Kraft, hat das Streben, ihren Zuſtand fortwährend zu ändern. Mit jeder Vorſtellung iſt daher das Streben nach Veränderung derſelben verbunden. Dieſes Streben wird zum Begehren, zum Verlangen oder Abſcheu, wenn es durch die Vorſtellung deſſen hervorgerufen wird, was dadurch erreicht werden ſoll, wenn es darauf ausgeht, eine von uns vorhergeſehene Vorſtellung zu erlangen oder zu vermeiden; und wenn dieſe letztere eine ſinnliche iſt, d. h. eine ſolche, deren Eintreten an gewiſſe körperliche Bedingungen geknüpft iſt, ſo werden die körperlichen Bewegungen, welche zur Erlangung der von uns gewünſchten Vorſtellung nöthig ſind, in unſer Streben mit aufgenommen. Näher iſt dasjenige, was uns beſtimmt, nach einer Vorſtellung zu ſtreben oder ihr zu widerſtreben, die Luſt oder Unluſt, die wir von ihr erwarten: die Luſt iſt der Beweggrund unſeres Begehrens, die Unluſt der unſeres Widerſtrebens. Die Luſt beſteht in der Erkenntniß einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unluſt in der Erkenntniß einer Unvollkommenheit; auch der körperliche Schmerz iſt nichts anderes, als das Bewußtſein der Unvollkommenheit, welche die Verletzung eines Theils unſeres Körpers in ſich ſchließt. Was Luſt erregt, gefällt uns und wir nennen

1) Psych. emp. § 494. Psych. rat. § 429.

2) Das vorſtehende nach Psych. rat. § 357—479. Psych. emp. § 234—508 vgl. Vern. Geb. v. Gott u. ſ. w. § 268—403.

es ſchön, was Unluſt erregt, mißfällt uns und wir nennen es häßlich. Was uns und unſern Zuſtand vollkommener macht, iſt ein Gut, was uns unvollkommener macht, iſt ein Uebel. Jenes iſt der natürliche Gegenſtand unſeres Verlangens, dieſes unſeres Abſcheus. Wie aber die Güter und Uebel verſchiedener Art ſind und verſchiedene Seiten unſeres Weſens betreffen, ſo gilt das gleiche auch von unſerem Begehren, und es ſind in dieſer Beziehung vor allem zwei Hauptarten desſelben zu unterſcheiden: das ſinnliche Begehren oder die Begierde, und das vernünftige Begehren oder der Wille. Ueber das erſtere hat ſich Wolff in ſeiner empiriſchen Pſychologie ſehr ausführlich verbreitet. Er handelt hier nicht allein von dem ſinnlichen Verlangen und Abſcheu im allgemeinen, nach Anleitung der ebenbeſprochenen Beſtimmungen, ſondern auch noch im beſondern (§ 603—879) von den Affekten oder den „Akten eines heftigen ſinnlichen Verlangens und Abſcheus", und er beſchreibt eine lange Reihe derſelben nach allen Seiten; es finden ſich darunter aber auch ſolche, die ſich nur gezwungen unter dieſe Definition aufnehmen laſſen, wie die Liebe und die Dankbarkeit. Von der Begierde unterſcheidet ſich der Wille dadurch, daß es in jener eine verworrene (ſinnliche), in dieſem eine deutliche (vernünftige) Vorſtellung des Guten iſt, die unſer Begehren beſtimmt. Irgendwie beſtimmt iſt aber der Wille immer und nothwendig. Er kann allerdings nicht gezwungen werden; denn ein Wollen entſteht nur aus der Vorſtellung, daß etwas für uns gut ſei, ein Widerſtreben aus der Vorſtellung, daß etwas für uns ſchlecht ſei, und dieſe Vorſtellung läßt ſich uns nicht aufzwingen. Aber ebenſowenig iſt ein Wollen ohne Beſtimmungsgründe möglich. Die Freiheit des Willens beſteht daher (wie ja auch Leibniz gelehrt hatte) nur in der Spontaneität, nur darin, daß die Seele ſich ſelbſt aus gewiſſen Beweggründen, nach dem Princip des zureichenden Grundes, zum Wollen beſtimmt. Wenn Wolff die Willensakte nichtsdeſtoweniger für zufällig erklärt, ſo iſt dieß nach Maßgabe ſeiner allgemeinen Beſtimmungen über das Nothwendige und

Zufällige zu verstehen. Sie sind zufällig, wiefern sie nicht aus dem Wesen der Seele als solchem hervorgehen, wiefern jedem an sich die verschiedensten und entgegengesetztesten Willensrichtungen möglich sind; aber sie sind es nicht in dem Sinn, als ob irgend jemand auch in einem gegebenen Falle, — diese seine bestimmte Eigenthümlichkeit und diese bestimmten inneren Zustände und äußeren Umstände einmal vorausgesetzt, — etwas anderes wollen könnte, als was er wirklich will; ihre „Zufälligkeit" soll nur ausdrücken, daß ihre Nothwendigkeit keine absolute, sondern eine bedingte sei.[1])

Erst nach diesen Untersuchungen über die Seelenthätigkeiten und Seelenvermögen kommt Wolff auf eine Frage zu sprechen, welche er im bisherigen vorsichtig umgangen hat, die Frage nach dem Verhältniß der Seele zum Leibe.[2]) Indessen hat er dieselbe durch seine wiederholten ausführlichen Erörterungen in keiner wesentlichen Beziehung über den Punkt hinausgeführt, auf dem sie ihm Leibniz hinterlassen hatte. Von den drei Annahmen, die man aufgestellt hat, um die thatsächliche Uebereinstimmung des leiblichen und des Seelenlebens, namentlich in Betreff der sinnlichen Wahrnehmung und der willkührlichen Körperbewegung, zu erklären, wird die verbreitetste und natürlichste, die einer realen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, mit der Bemerkung verworfen: ihr zufolge müßte eine bewegende Kraft vom Körper in die Seele übergehen um sich hier in eine Vorstellungskraft zu verwandeln, und ebenso andererseits eine geistige Kraft von der Seele in den Leib, um sich hier in Bewegungskraft zu verwandeln, dieser Hergang lasse sich aber nicht allein nicht begreifen, sondern er widerspreche auch dem Gesetz von der Erhaltung der lebendigen Kräfte, da bei der Einwirkung des Leibes auf die Seele eine Bewegungskraft zu

1) Psychol. rat. § 480—529. Psych. empir. § 509—946. Vern. Ged. v. Gott u. s. w. I, § 404—526. 876—885. Man vgl. auch was S. 146 f. über Leibniz bemerkt ist.

2) Psych. rat. § 530—642. Vern. Ged. u. s. w. § 527 ff. 760 ff. 883 f.

Gunſten der Seele verloren gienge, und bei der Einwirkung der Seele auf den Leib eine ſolche neu entſtände. An einer zweiten Annahme, dem ſog. Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen[1]), tadelt Wolff mit Leibniz, daß ſie die Verbindung zwiſchen Leib und Seele durch fortwährende Wunder erkläre, und dem Geſetz des zureichenden Grundes widerſpreche; denn während dieſem Geſetz zufolge in der Bewegung der körperlichen Organe der Grund für die Sinnesempfindung, in unſern Willensakten der Grund für die Körperbewegung aufgezeigt werden müßte, werden beide hier lediglich aus dem göttlichen Willen abgeleitet. Beiderlei Einwürfen entgeht, wie er glaubt, nur das Syſtem der präſtabilirten Harmonie, welches er ſich demnach aneignet und es nach allen Seiten ausführlich vertheidigt.

Ihrem allgemeinen Weſen nach gehört die menſchliche Seele in die Klaſſe der Geiſter, der mit Verſtand und freiem Willen begabten Subſtanzen; und ſie unterſcheidet ſich dadurch nicht allein von denjenigen einfachen Weſen, welche uns früher als Elemente der körperlichen Dinge vorgekommen ſind, ſondern auch von den Seelen der Thiere. Die letzteren hält nämlich Wolff nicht mit Descartes für bloße Maſchinen, ſondern er erkennt ihnen eine Seele zu, welche der Wahrnehmung, der Einbildung, der Erinnerung und der ſinnlichen Begierde fähig ſei; die aber keine allgemeinen Begriffe, keine Vernunft, keinen freien Willen, kein Selbſtbewußtſein und daher auch keine Perſönlichkeit habe. Die Entſtehung der menſchlichen Seele läßt ſich, wie dieß von jeder einfachen Subſtanz gilt (ſ. o. S. 229), nur als eine Schöpfung denken; und da nun dieſe, wie Wolff glaubt, und wie es das Syſtem der präſtabilirten Harmonie allerdings fordert, nur eine einmalige ſein kann, da ſich auch die menſchlichen Körper nach dem Zeugniß der Naturwiſſenſchaft aus organiſirter und mithin auch beſeelter Materie bilden, ſo nimmt er mit Leibniz an, die

1) Worüber S. 59 ff. 115 zu vergleichen iſt.

Seelen exiſtiren ſeit der Weltſchöpfung, aber vor dem Eintritt in das gegenwärtige Leben befinden ſie ſich im Zuſtand dunkeln Vorſtellens und in rudimentären Organiſmen; aus dieſen bilde ſich der Fötus, mit deſſen Entwicklung der allmähliche Uebergang der Seele in den Zuſtand des deutlichen Vorſtellens Hand in Hand gehe. Beim Tode des Körpers dagegen ſoll die Seele nicht in den Zuſtand des dunkeln Vorſtellens zurückkehren; ſie behält ihr Wiſſen, ihre Neigungen und Abneigungen, ihr Selbſtbewußtſein, ja ſie erhebt ſich in ihrem Vorſtellen zu immer höherer Vollkommenheit, ſie iſt mit Einem Wort nicht blos, wie alle andern Subſtanzen, auf natürlichem Wege unzerſtörbar, ſondern ſie iſt auch unſterblich. Den Beweis für dieſe Behauptung führt aber Wolff ſehr ungenügend mit dem Analogieſchluß (Ps. rat. § 745): da die Seele beim Eintritt in dieſes Leben den früheren Zuſtand ihres Vorſtellens nicht verloren, ſondern nur einen neuen dazu bekommen habe, ſo müſſe es auch beim Austritt aus demſelben ebenſo gehen. Daß es neben den menſchlichen Seelen auch noch andere Geiſter geben könne, welche jene in verſchiedenen Abſtufungen an Vollkommenheit übertreffen, beweiſt Wolff ausdrücklich; ob es aber wirklich ſolche gebe, ſagt er, könne nicht die Philoſophie, ſondern nur die poſitive Theologie ausmachen.[1])

5. Die natürliche Theologie.

Auch von dieſem Theile ſeines Syſtems hat Wolff eine doppelte Darſtellung gegeben. In dem erſten Theile ſeiner lateiniſch geſchriebenen „natürlichen Theologie" will er das Daſein und die Eigenſchaften Gottes a posteriori, von der Betrachtung der Welt aus, in dem zweiten will er ſie a priori beweiſen; doch bemerkt er ſelbſt, daß auch die letztere Darſtellung keine rein aprioriſche ſei, ſofern ſie zwar von dem ſelbſtgebildeten Begriff des voll-

1) Psychol. rat. § 643—770.

kommenſten Weſens ausgehe, die nähere Beſtimmung dieſes Begriffs aber durch die Betrachtung der menſchlichen Seele gewinne.

Dieſem doppelten Ausgangspunkt gemäß führt nun Wolff zunächſt den Beweis für das Daſein Gottes in zwei Formen, mit denen er ſich übrigens an frühere Philoſophen, am unmittelbarſten an Leibniz (ſ. o. S. 154) anſchließt: der koſmologiſchen und der ontologiſchen; wogegen er dem teleologiſchen Beweis für ſich genommen eine ſtrenge Beweiskraft abſpricht.[1]) Für den koſmologiſchen Beweis iſt der Hauptbegriff bei ihm die Zufälligkeit der endlichen Weſen; weßhalb derſelbe in ſeiner Faſſung gewöhnlich der Beweis aus der Zufälligkeit der Welt genannt wird. Wenn überhaupt etwas exiſtirt, — ſo lautet er — muß auch ein nothwendiges Weſen exiſtiren, d. h. ein ſolches Weſen, welches den Grund ſeines Daſeins nicht in einem andern, ſondern in ſich ſelbſt hat; denn wenn alles den Grund ſeines Daſeins in einem andern hätte, ſo käme man niemals zu einem ſolchen, in welchem der wirkliche Grund des Daſeins läge. Daß nun etwas exiſtirt, ſteht außer Zweifel, da mindeſtens wir ſelbſt exiſtiren. Es giebt alſo ein nothwendiges Weſen. Ein ſolches iſt aber weder die Welt, noch die Urbeſtandtheile der Welt, noch die menſchliche Seele. Denn das nothwendige Weſen kann als ſolches weder entſtehen noch vergehen; die Welt dagegen kann ihrem Begriff nach, wie alles Zuſammengeſetzte, aus ihren Beſtandtheilen gebildet und in dieſelben aufgelöſt werden, ſie kann entſtehen und vergehen. Jenes iſt nothwendig, die Beſtandtheile der Welt dagegen könnten, wie dieſe ſelbſt, möglicherweiſe auch andere ſein, ſie ſind zufällig. Ebenſo zufällig iſt aber auch unſere Seele, da ſie ja gleichfalls zu der Welt gehört. Das nothwendige Weſen iſt demnach von der Welt, ihren Elementen und den Seelen verſchieden; und da alles Zufällige an dem Nothwendigen ſeinen Grund hat, muß es ihre Urſache, es muß der außerweltliche Grund der Welt, oder Gott ſein. Der zweite Beweis, der ontologiſche, nimmt ſeinen

1) Theol. nat. I, § 8. 806. Horae subsec. III, 660 ff.

Ausgangspunkt in dem Begriff des allerrealſten Weſens, d. h. desjenigen Weſens, dem alle mit einander vereinbaren Realitäten im abſolut höchſten Grad zukommen; und er ſchließt nun: da zu dieſen Realitäten auch das Daſein, und zu der abſolut höchſten Realität das nothwendige Daſein gehöre, ſo exiſtire Gott nothwendig. An dieſe Beweiſe knüpft ſich dann weiter eine Ableitung der allgemeinſten Eigenſchaften Gottes, nach dem doppelten Kanon: daß Gott einerſeits, vermöge des kosmologiſchen Beweiſes, alle die Eigenſchaften beigelegt werden müſſen, welche erforderlich ſind, um das Daſein der Welt zu erklären; andererſeits vermöge des ontologiſchen, alle die Realitäten, welche ſich in unſerer Seele vorfinden und ſich demnach mit der Natur eines einfachen, unkörperlichen Weſens vertragen, im höchſten Grade. Aus beiden Geſichtspunkten leitet Wolff die Definition ab[1]), Gott ſei dasjenige Weſen, welches ſich alle Welten, die möglich ſind, auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit vorſtellt. Wie manches bedenkliche aber namentlich ſein zweiter Kanon mit ſich führt, dieß kommt auch an ſeiner eigenen Darſtellung zum Vorſchein, wenn er Gott z. B. nur in einem höheren als dem gewöhnlichen Sinne, alſo nur uneigentlich, eine Subſtanz nennen, nur in dieſem uneigentlichen Sinn ihm eine Kraft oder eine Thätigkeit beilegen will, weil das ewige und vollkommene Weſen keine Veränderung erleiden könne; wenn alſo gerade von demjenigen, worin nach ſeiner eigenen Lehre das Weſen der Subſtanz, der Kraft, der Thätigkeit beſteht, bei der Anwendung dieſer Begriffe auf die Gottheit abgeſehen werden ſoll.[2])

In der nun folgenden weitläufigen Auseinanderſetzung über die intellectuellen und moraliſchen Eigenſchaften Gottes[3]) iſt das

1) Th. nat. I, § 1093. Vern. Ged. v. Gott u. ſ. w. I, § 1069. Vgl. Leibniz, oben S. 157.

2) Theol. nat. I, § 24—140. 1004 ff. II, § 1—78. Vern. Ged. v. Gott u. ſ. w. I, § 928 ff. Vgl. S. 231.

3) Th. n. I, § 141—602. 1059 ff. II, § 79—308. Vern. Ged. I, § 948—1025.

bemerkenswertheſte der Nachdruck, mit dem Wolff, nach Leibniz' Vorgang, der Meinung entgegentritt, als ob das göttliche Denken und Wollen ein willkührliches ſei, als ob Gott etwas anderes wollen könne, als das abſolut beſte, etwas anderes ſchaffen, als was an ſich möglich iſt, und etwas anderes denken, als was ſich aus der Natur der Dinge und der Nothwendigkeit ſeines eigenen Weſens ergiebt. Auf dieſem Satze beruht für ihn die Möglichkeit, Gott wegen des Uebels in der Welt zu rechtfertigen; denn dieſe Rechtfertigung führt ſich auch bei ihm, wie wir finden werden, darauf zurück, daß Gott die Welt nur unter den Bedingungen ſchaffen konnte, welche ſich für ſein Denken und Wirken aus der Natur des Endlichen ergaben, daß das Unmögliche auch der göttlichen Allmacht nicht möglich ſei. In der Ausführung desſelben kommt der ganze Rationalismus ſeines Syſtems zum Vorſchein: unſere Vorſtellungen von der Gottheit werden an den allgemeinen Denkgeſetzen gemeſſen, und es wird mit dieſer Richtſchnur in der Hand auf's genaueſte beſtimmt, wie wir uns das göttliche Erkennen und Wollen zu denken haben, was Gegenſtand desſelben ſein kann und was nicht. Wenn aber Wolff zu den Dingen, welche Gott möglich ſind, auch die Wunder und übernatürlichen Offenbarungen rechnet, ſo geben ihm dazu allerdings ſeine philoſophiſchen Vorausſetzungen ſo wenig, wie ſeinem Vorgänger Leibniz[1]), ein Recht. Er ſelbſt zwar bemüht ſich, auch dieſen Glauben rational zu begründen; er unterſucht die Möglichkeit, die Bedingungen und die Merkmale einer übernatürlichen Offenbarung und er verlangt von einer ſolchen insbeſondere zweierlei: daß ihr Inhalt über die Vernunft hinausgehe, aber ihr nicht widerſpreche, und daß die Kenntniß desſelben der Menſchheit unentbehrlich war, aber auf natürlichem Wege nicht erlangt werden konnte.[2]) Ob aber dieſe Anforderungen ſich mit einander vertragen, darnach wird nicht ernſtlich gefragt; und daß nach jenen Merkmalen beurtheilt die

1) Ueber welchen S. 192 f. zu vergleichen iſt.
2) Vern. Geb. I, § 1010—1019. Theol. nat I, § 448—496. 363 f.

jüdiſche und die chriſtliche Offenbarung die Probe beſtehen würden, dieß ſteht dem Philoſophen zwar zweifellos feſt, und in dieſer Vorausſetzung unterläßt er es nicht, in ſeiner natürlichen Theologie die Schriftgemäßheit ſeiner eigenen theologiſchen Sätze Punkt für Punkt umſtändlich darzuthun; aber den Erweis derſelben will er doch lieber, und mit gutem Grunde, der Theologie anheimgeben. Noch ferner liegt ihm natürlich die Frage, wie es ſich mit allen jenen Beſtimmungen verhält, von denen bis dahin außer Spinoza kaum irgend jemand bezweifelt hatte, daß ſie ſich auf Gott anwenden laſſen: ob wir das Denken, das Wollen, das Luſtgefühl und andere, zunächſt aus unſerer Selbſtbeobachtung entlehnte Begriffe ohne weiteres auf die Gottheit übertragen dürfen, und was von dieſen Begriffen übrig bleibt, wenn wir alles das abziehen, was an ihnen mit der Idee des zeitloſen, unveränderlichen, unendlichen Weſens nicht ſtimmen will. Eine ſo einſchneidende Kritik liegt gänzlich außer dem Geſichtskreis des wolffiſchen Dogmatiſmus. Er geht zwar darauf aus, über die Gottheit möglichſt würdige und vernunftgemäße Vorſtellungen zu gewinnen; aber die allgemeinen Vorausſetzungen des gewöhnlichen Gottesglaubens ſind ihm aus denſelben Gründen, wie Leibniz, ſo unentbehrlich, daß es ihm gar nicht in den Sinn kommt, ſie gründlich zu prüfen.

Zu der gleichen Wahrnehmung geben auch Wolff's Auseinanderſetzungen über das Verhältniß Gottes und der Welt[1]) Anlaß. Er betrachtet die Welt mit Leibniz als ein Syſtem, in dem alles einzelne ſo feſt zuſammenhängt, daß jede kleinſte Veränderung in einem ſeiner Theile das Ganze zu etwas anderem machen würde. Er iſt überzeugt, daß das Einzelne nur als ein Theil dieſes Zuſammenhangs von Gott gedacht und hervorgebracht werden kann, daß Gott, wenn er einmal dieſe Welt ſchaffen wollte, nichts in ihr anders machen konnte, als es iſt, daß auch die

1) Theol. nat. I, § 603—1003. 400 f. 430. II, § 309—410 vgl. Philos. moral. III, § 429 f.

Unvollkommenheit ihrer einzelnen Theile, auch das metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche Uebel, was in ihr iſt, mit der Idee dieſes beſtimmten Weltganzen untrennbar verbunden war und aus ſeiner urſprünglichen Zuſammenſetzung mit Nothwendigkeit hervorgieng. Er ſchließt aus der Vollkommenheit des göttlichen Weſens, daß Gott nur das Beſte wollen könne; daß daher von allen den zahlloſen Welten, die er von Ewigkeit als möglich erkannte, diejenige, welche er wirklich geſchaffen hat, die beſte, dem göttlichen Weltzweck entſprechendſte ſein müſſe. Dieſen Zweck erkennt er nun in der Ehre Gottes oder der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, und das weſentliche Mittel für denſelben darin, daß die Welt ſelbſt möglichſt vollkommen iſt; ſo daß er demnach auch die größtmögliche Vollkommenheit der Welt als den nächſten Zweck der Welteinrichtung hätte bezeichnen können. Mit dieſer Betrachtungsweiſe kreuzt ſich aber bei Wolff in noch höherem Grade, als bei Leibniz, eine zweite, welche von der überlieferten Dogmatik ausgeht. Er behauptet ausdrücklich, die Welt ſei ohne alle innere Nothwendigkeit von Gott geſchaffen, für ihn ſei es gleichgültig, ob eine Welt exiſtire, oder keine; er nimmt nicht den geringſten Anſtoß an der Vorſtellung, daß Gott von aller Ewigkeit her ohne die Welt geweſen ſei, und ſie erſt in einem beſtimmten Zeitpunkt hervorgebracht habe; er erklärt nicht allein die Weltſchöpfung für ein Wunder, ſondern er läßt der göttlichen Wunderkraft auch im Weltlauf, wie wir bereits gehört haben, freien Spielraum; er redet trotz ſeinem Determiniſmus in der hergebrachten Weiſe von der göttlichen Zulaſſung und Mitwirkung; er macht endlich von der teleologiſchen Naturerklärung nicht ſelten einen ſo äußerlichen und kleinlichen Gebrauch, als ob er ganz vergeſſen hätte, daß nach ſeinen eigenen Grundſätzen (Th. n. I, 626) alle beſonderen Zwecke der Dinge in der Welt durch ihr Verhältniß zum Zweck des Weltganzen bedingt ſind. Da Gott, ſagt er, alle Folgen der Welteinrichtung vorherweiß, ſo muß er ſie auch alle gewollt haben; da dieſe Einrichtung nicht unbedingt noth-

wendig war, ſo kann nur die Vollkommenheit, welche durch ſie erreicht werden ſollte, ihn beſtimmt haben, ſie zu treffen; wir müſſen demnach in allem, was ſich aus dem Weſen der Dinge ergiebt, göttliche Abſichten erkennen.[1]) Durch dieſe Erwägung glaubt ſich Wolff berechtigt, bei allem in der Welt, dem kleinſten wie dem größten, nach den Zwecken des Schöpfers zu fragen; und wenn er auch anerkennt, daß dieſe Zwecke nicht auf den Menſchen beſchränkt ſeien, „daß Gott nicht alles in der Welt blos uns zu gefallen gemacht habe", ſo ſtellt er doch zugleich den Grundſatz auf, Gott könne durch dasſelbe Mittel verſchiedene Zwecke zugleich erreichen, und er will demnach alle Folgen, welche aus der Natureinrichtung für Menſchen und Thiere hervorgehen, wenigſtens als Nebenzwecke in den göttlichen Weltplan mitaufgenommen wiſſen.[2]) Bei dieſem Verfahren war es dann freilich ganz unvermeidlich, daß er die größten Naturerſcheinungen und die durchgreifendſten Naturgeſetze nicht ſelten als ein Mittel für ganz untergeordnete menſchliche Zwecke behandelte, oder daß von zwei Dingen, die mit einander im Zuſammenhang ſtehen, jedes je nach Umſtänden bald zum Zweck bald zum Mittel gemacht wurde. „Die Sonne iſt da, damit die Veränderungen auf der Erde ſtattfinden können; die Erde iſt da, damit das Daſein der Sonne nicht zwecklos iſt." Die Sterne gewähren uns den Nutzen, daß man Nachts auf der Straße noch etwas ſehen kann. „Das Tageslicht ſchaffet uns großen Nutzen: denn bei demſelben können wir unſere Verrichtungen bequem vornehmen, die ſich des Abends theils gar nicht, oder doch wenigſtens nicht ſo bequem, und mit einigen Koſten vornehmen laſſen." Auch kann man mit Hülfe der Sonne die Mittagslinie finden, Sonnenuhren verfertigen, die Breite eines Orts beſtimmen, die Abweichung der Magnet-

1) Vern. Ged. v. Gott u. ſ. w. § 1026 f. Vern. Ged. von den Abſichten der natürlichen Dinge (1723. 1752.) § 66. 104. 111 u. ö.

2) Abſ. d. nat. Dinge § 28. 60. 85. 91 u. a. St.

nadel berichtigen u. ſ. w. Die ganze Einrichtung der Erde iſt nichts anderes, „als ein von Gott verordnetes Mittel, alles dasjenige zu erreichen, was wir zur Nothdurft, zur Bequemlichkeit und zur Ergötzlichkeit nöthig haben.“ Die Abwechslung des Tages und der Nacht, welche durch die Achſendrehung der Erde bewirkt wird, hat den Nutzen, daß ſich Menſchen und Thiere des Nachts durch den Schlaf wieder erquicken können; auch dient die Nacht zu einigen Verrichtungen, die ſich bei Tage nicht wohl vornehmen laſſen, wie beim Vogelfang und Fiſchfang; wenn andererſeits der Mond keine Achſendrehung hat, ſo erklärt ſich dieß daraus, daß ſie nicht nöthig war, weil die Mondsbewohner ſchon durch ſeinen Umlauf um die Erde einen Wechſel von Tag und Nacht haben, mit dem ſie immerhin auch auskommen können. Den Wind gebraucht Gott bald um die Menſchen zu ſtrafen, bald um ihnen wohlzuthun. Das Feuer dient zur Erwärmung, zur Bereitung der Speiſen, zum Schmelzen der Metalle, ſeit der Erfindung des Pulvers auch zur Kriegführung und zu Feuerwerken, und wiewohl es oft großen Schaden ſtiftet, iſt doch ſein Nutzen weit überwiegend und man hat ſo auch an ihm eine Probe der göttlichen Güte. Die Pflanzen ſind zur Nahrung für Thiere und Menſchen, für die letzteren auch zum Vergnügen und zu mancherlei ſonſtigem Gebrauche geſchaffen. Die Thiere ſind unzweifelhaft dazu beſtimmt, einander und dem Menſchen zur Nahrung zu dienen; ihres anderweitigen Nutzens für den letzteren nicht zu erwähnen.[1]) In dieſer Weiſe führt Wolff ſeinen Gedanken von der durchgängigen Zweckmäßigkeit der Natur aus. Der letzte Zweck der Welt liegt für ihn, wie er ſelbſt ſagt[2]), nur in den Menſchen (die Bewohner anderer Weltkörper miteingeſchloſſen), weil Gott nur durch ſie die Hauptabſicht erreichen

1) Cosmol. § 39. Abſ. d. natürl. Dinge § 33. 47. 55 f. 66. 79 f. 103. 109. 206 ff 230 ff.

2) Am Schluß der Vern. Ged. v. d. Abſ. d. natürl. Dinge.

kann, die er bei der Welt gehabt hat, daß er als Gott erkannt und verehrt werde; alles übrige iſt um der Menſchen willen vorhanden, ſie allein ſind um ihrer ſelbſt willen gemacht. Es iſt dieß der gleiche Standpunkt, wie wir ihn in der alten Philoſophie bei Sokrates und den Stoikern finden; er iſt aber auch ſchon von Wolff kaum weniger einſeitig ausgeführt worden, als von jenen, und wenn die Aufklärungsphiloſophie nach Wolff hierin allerdings noch einen Schritt weiter gieng, verfolgte ſie doch nur den Weg, welchen er ſchon mit aller Entſchiedenheit eingeſchlagen hatte.

6. Die praktiſche Philoſophie.

Mit dieſer Teleologie ſteht die praktiſche Philoſophie[1]), welche Wolff ungemein breit behandelt hat[2]), durch den Satz (Phil. pr. § 46 ff.) in Verbindung: der natürliche Gebrauch der geiſtigen Kräfte und der körperlichen Organe ſei ein von Gott beabſichtigter Zweck, unſere freien Handlungen werden nur dann zu unſerer Vollkommenheit beitragen und mithin gut ſein, wenn ihr Beſtimmungsgrund in den gleichen Zwecken liege, wie derjenige der natürlichen Thätigkeiten, wenn er m. a. W. der Natur und der natürlichen Beſtimmung unſerer körperlichen und geiſtigen Kräfte entſpreche; während ſie anderenfalls zu unſerer Unvollkommenheit beitragen, und mithin ſchlecht ſeien. In demſelben

1) Ueber die Theile der praktiſchen Philoſophie vgl. man S. 220.

2) Seine Philosophia practica universalis (1738) umfaßt zwei, das Jus naturae (1740 ff) acht, und wenn man das Jus gentium dazu rechnet neun, die Philosophia moralis (1750 ff.) fünf Quartbände. Weit kürzer iſt die deutſche Moral (Vernünft. Ged. von der Menſchen Thun und Laſſen 1720) und die Politik (Vern. Ged. von dem geſellſchaftlichen Leben der Menſchen 1721). Aus dem Naturrecht hat W. in den Institutiones juris naturae (1749) einen Auszug gegeben, von dem er ſelbſt ſagt, daß der ganze weſentliche Inhalt desſelben darin zu finden ſei. Unſere Darſtellung kann natürlich nur die leitenden Gedanken und die bezeichnendſten Züge dieſer weitſchichtigen Ausführungen berückſichtigen.

Satz ist bereits auch die allgemeine Richtung der wolffischen Moral ausgesprochen. Da der sittliche Charakter unserer Handlungen von ihrem Verhältniß zu unserer Natur abhängt, so kann auch der Grund der sittlichen Verpflichtung zunächst nur in den Gesetzen unserer Natur gesucht, und der Inhalt derselben nur aus ihnen bestimmt werden. So wenig daher Wolff auch bezweifelt, daß diese Gesetze von Gott stammen und als göttliche Gesetze zu betrachten seien, so entschieden dringt er darauf, daß das Sittengesetz als ein ewiges, nothwendiges und unveränderliches, von jeder göttlichen und menschlichen Satzung unabhängiges Gesetz anerkannt werde; denn auch Gott könne uns kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Natur geben, weil eben nur dieses zu unserer höchsten Vervollkommnung diene und Gott nur das Beste wollen könne. Das Sittengesetz, erklärt er, hätte als Gesetz unserer Natur seine Geltung, wenn auch kein Gott wäre, und es könne als solches auch von denen, welche an keinen Gott glauben, durch ihre Vernunft erkannt werden; einen schlagenden Beweis dafür glaubte er in den Chinesen zu finden, die, wie er meinte, zwar vollkommene Atheisten seien, aber trotzdem eine vortreffliche, mit seiner eigenen fast durchaus übereinstimmende Moral haben. Mag daher unsere sittliche Verbindlichkeit immerhin noch vollständiger begriffen werden, wenn Gott als der Urheber der Natur erkannt ist, so ist doch auch schon die Kenntniß der menschlichen Natur für sich allein vollkommen genügend zu ihrer Begründung. Und wie so die Natur die einzige unmittelbare Quelle des Sittengesetzes ist, so ist auch die Uebereinstimmung mit der Natur sein einziger Inhalt. Alle sittlichen Gebote fassen sich in der Einen Regel zusammen: „Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener macht, und unterlaß, was dich und deinen Zustand unvollkommener macht"; zu unserer Vervollkommnung dient aber, was unserer Natur gemäß ist, es beeinträchtigt sie, was ihr widerstreitet. Das alte Princip des naturgemäßen Lebens ist daher auch das der wolffischen Moral. Auf der Beobachtung des Naturgesetzes beruht unsere

Glückſeligkeit. Denn wenn die Luſt überhaupt nichts anderes iſt, als Anſchauung der Vollkommenheit, ſo wird auf eine beſtändige Luſt, oder auf Glückſeligkeit, ſich nur derjenige Rechnung machen können, der ungehindert von einer Vollkommenheit zur anderen fortſchreitet, und in dieſem Fall iſt der Menſch eben nur dann, wenn er ſein Verhalten nach dem Geſetz ſeiner Natur einrichtet. In der Anerkennung dieſes Geſetzes liegt auch allein das richtige ſittliche Motiv. Der Tugendhafte, ſagt Wolff, thut, was dem Naturgeſetze gemäß iſt, wegen ſeiner inneren Güte, und unterläßt, was ihm zuwider iſt, wegen ſeiner inneren Schlechtigkeit; wer dagegen eine dem Naturgeſetz entſprechende Handlung aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf eine poſitive Belohnung vollbringt, der iſt nicht tugendhaft. Sofern jedoch mit der Befolgung des Naturgeſetzes und der aus ihr entſpringenden Vollkommenheit unſere Glückſeligkeit nothwendig verknüpft iſt, wird auch wieder das Streben nach Glückſeligkeit als allgemeiner Beweggrund des tugendhaften Lebens bezeichnet. Was aber dem Naturgeſetz entſpricht, kann nur unſer Verſtand beurtheilen, und deßhalb hängt (wie wir auch ſchon früher gehört haben) die Beſchaffenheit unſeres Willens von der unſeres Verſtandes ab, und die Aufklärung des letzteren hat für unſer praktiſches Verhalten und unſere Glückſeligkeit jene außerordentliche Wichtigkeit, welche ihr Wolff mit Leibniz beilegt. Erinnern wir uns ferner, daß die Vollkommenheit von unſerem Philoſophen als Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen definirt wird (vgl. S. 227), ſo werden wir es nur natürlich finden können, wenn er verlangt, unſere Handlungen ſollen auf Einen letzten Zweck (den unſerer Vervollkommnung) bezogen, alle ſonſtigen Zwecke dieſem Einen in dem richtigen Verhältniß untergeordnet werden, und es ſolle ſo eine durchgängige Uebereinſtimmung und Ordnung unſeres ganzen Lebens herbeigeführt werden; und da nun dieß nur durch eine methodiſche Erforſchung der ſittlichen Aufgaben und der Mittel zu ihrer Erfüllung möglich iſt, ſo liegt am Tage, wie viel ihm nicht blos an der

Richtigkeit, sondern auch an der Vollständigkeit und der wissenschaftlichen Verknüpfung unserer sittlichen Begriffe gelegen sein muß, wie unentbehrlich die Moral seiner Ansicht nach für die Moralität ist.[1])

In der weiteren Ausführung seiner Sittenlehre unterscheidet Wolff die Pflichten gegen uns selbst, gegen Andere und gegen Gott. Die ersteren ergeben sich aus seinem Moralprincip unmittelbar. Die Pflichten gegen Andere gründet er auf die Erwägung (Phil. pr. I, § 221 f.): da die Menschen ihre Vervollkommnung nur durch gemeinschaftliche Thätigkeit erreichen können, und da jeder zu diesem Zwecke der Beihülfe der andern bedürfe, so sei es auch Pflicht eines jeden, allen andern diese Unterstützung zu gewähren. Unter den Pflichten gegen Gott versteht er (Deutsche Moral § 651) „diejenigen Handlungen, deren Bewegungsgründe die göttlichen Vollkommenheiten sind." Daß die letzteren in dieser Weise zu Beweggründen unserer Handlungen werden sollen, folgt für ihn aus dem Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zu den Naturgesetzen: da die Naturgesetze nichts anderes sind, als die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte, so lassen sie alle sich aus der Betrachtung dieser göttlichen Eigenschaften ableiten. Weil aber andererseits die göttlichen Gesetze unseres Verhaltens ihrem Inhalt nach mit den Gesetzen unserer eigenen Natur zusammenfallen, so lassen sich alle unsere Pflichten gegen Gott darauf zurückführen, daß wir im Gedanken an ihn thun, was unserer Natur gemäß ist. Gottes Vollkommenheit können wir nicht befördern, wir können ihn nur dadurch ehren, daß wir unsere Anerkennung derselben durch unser Thun und Lassen an den Tag legen: die Gottseligkeit besteht darin, daß man alle seine Handlungen zur Ehre Gottes einrichtet; derjenige erfüllt seine Pflichten gegen Gott, welcher in seiner Gotteserkenntniß den Antrieb zur Erfüllung seiner Pflichten gegen Andere und sich selbst findet. Aus diesem Gesichtspunkt wird hier namentlich der äußere Gottes-

1) Philos. pract. I, § 47—416. II, 34 ff. 217. 214 ff. 321 ff. Deutsche Moral § 1—72. 139 ff. 373 f.

dienſt beurtheilt: Wolff iſt weit entfernt, ihn für überflüſſig zu erklären, aber er ſucht ſeinen Werth ausſchließlich in ſeiner moraliſchen Wirkung auf den Menſchen. Dieſe Wirkung wird nun natürlich um ſo größer und reiner ſein, je vorgeſchrittener unſere Erkenntniß der Vollkommenheiten iſt, denen wir die Beweggründe unſeres Handelns entnehmen ſollen; und ſo iſt es ganz in der Ordnung, wenn Wolff auch hier vor allem auf die Ausbildung des Verſtandes dringt und in der Gotteserkenntniß die Grundlage aller Pflichterfüllung gegen Gott ſieht. Wenn der Menſch eine lebendige Erkenntniß von Gott habe, ſagt er, ſo werde dieſe auch den Beweggrund unſerer Handlungen abgeben, es werde daher die Erfüllung unſerer Pflichten gegen die Gottheit, die Beförderung ihrer Ehre, nicht ausbleiben. In einige Verlegenheit bringt ihn dabei die Wahrnehmung, daß die Liebe zu Gott mit der Erkenntniß nicht immer gleichen Schritt halte, und oft bei einfältigen Chriſten größer ſei, als bei ſcharfſinnigen Weltweiſen. Er hilft ſich aber nicht übel mit der Bemerkung, die er nur weiter verfolgen durfte, um über ſeine einſeitig dogmatiſche und moraliſche Auffaſſung der Religion hinausgeführt zu werden: nicht jede Erkenntniß Gottes, ſondern nur eine *lebendige* Gotteserkenntniß bewirke Liebe zu Gott; die Lebendigkeit der Erkenntniß hänge aber von dem Grad ihrer (ſubjektiven) Gewißheit ab, und dieſe ſei bei dem Einfältigen oft viel ſtärker, als bei einem ſolchen, dem die Unterſuchung aller Gründe noch den einen und anderen Zweifel übrig gelaſſen habe. Nichtsdeſtoweniger aber verdiene die Ueberzeugung durch Gründe vor der bloßen Ueberredung deßhalb den Vorzug, weil die letztere keine Bürgſchaft für die Dauer eines Glaubens gewähre und dem Irrthum ebenſogut zu Gebot ſtehe, wie der Wahrheit; und wenn dem Chriſten freilich der göttliche Geiſt eine höhere Gewißheit ſchenke, ſo habe er gerade es am wenigſten nöthig, „durch Unvollkommenheit des Verſtandes den Eifer im Guten zu erlangen.“ [1])

1) Deutſche Moral § 660 ff. Philos. mor. III, § 226 f.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir Wolff noch mehr in das einzelne seiner Moral folgen wollten. Seine Grundsätze sind durchaus sehr achtungswerth, seine Erörterungen in der Regel recht verständig. Aber das Bestreben, alles zu demonstriren und auch das selbstverständlichste noch deutlicher zu machen, verleitet ihn schon in seiner kürzeren deutschen Moral zu umständlichen Auseinandersetzungen über Dinge, welche dieser Gründlichkeit theils nicht bedürfen, theils auch mit den allgemeineren Gesichtspunkten in einem viel zu losen Zusammenhang stehen, um in eine philosophische Ethik zu gehören. Das lateinische Werk vollends kennt in der Breite der Darstellung und dem Eifer der schulmäßigen Beweisführung weder Maß noch Ziel, und in seinen zwei ersten Bänden: „vom Verstand" und „vom Willen" ist es großentheils nur eine Wiederholung dessen, was der Verfasser in seiner Logik, seiner Psychologie und seiner „allgemeinen praktischen Philosophie" schon oft ausgeführt hat.

Mit der Moral wird nun das Naturrecht von Wolff nicht blos verknüpft, sondern auch vielfach in höherem Grade vermischt, als dieß nach der Unterscheidung beider Gebiete durch Thomasius noch geschehen durfte.[1]) Alles Recht beruht ihm zufolge auf der Pflicht: wir haben ein natürliches Recht auf alles das, wodurch die Erfüllung unserer natürlichen Verbindlichkeiten bedingt ist (Inst. § 45 f.); und da diese für alle Menschen die gleichen sind, so stehen auch alle hinsichtlich ihrer natürlichen Rechte sich gleich: was Einem vermöge seines natürlichen Rechts erlaubt ist, das ist allen erlaubt, und was Einer vermöge seines natürlichen Rechts von andern gethan oder nicht gethan wissen will, das ist er seinerseits ihnen zu thun oder nicht zu thun verpflichtet (68 f.). Unter den Rechten, welche sich hieraus ergeben, findet nun allerdings

1) Wolff's naturrechtliche Schriften sind schon S. 257 genannt. Die Verweisungen im Text beziehen sich auf die Institutio; die entsprechenden Abschnitte des größeren Werks lassen sich leicht finden, da die Anordnung in beiden die gleiche ist.

ein Unterſchied ſtatt. Da unſere natürliche Verpflichtung eine unbedingte iſt, ſo iſt auch unſer Recht auf alles das, was zu ihrer Erfüllung nothwendig iſt, ein unbedingtes: niemand darf uns an ſeinem Gebrauch hindern, und wenn es jemand verſucht, ſind wir berechtigt, ihn zur Achtung desſelben zu zwingen. Dieß iſt das „vollkommene Recht“ oder das Recht im engeren Sinn. Dagegen haben wir kein Recht, einen andern zu ſolchen Handlungen zu zwingen, welche ſich zwar aus ſeiner natürlichen Verpflichtung ergeben, durch deren Unterlaſſung aber wir an der Erfüllung der unſrigen nicht verhindert werden, z. B. zu Handlungen der Wohlthätigkeit; die Verpflichtung der andern zu ſolchen Handlungen iſt daher nur eine unvollkommene, und wir haben auf ſie nur ein unvollkommenes Recht: ſie fallen nicht unter den Geſichtspunkt des Rechts (im engeren Sinn), ſondern der Billigkeit (76 f.). Indeſſen macht Wolff von dieſer Unterſcheidung nicht den durchgreifenden Gebrauch, welchen ſpäter Kant davon gemacht hat.

Von den vier Haupttheilen, in die Wolff's Naturrecht nach den eben beſprochenen einleitenden Unterſuchungen zerfällt, behandelt der erſte die Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Andere und gegen Gott und die mit ihnen verknüpften Rechte. Dieſe ganze Auseinanderſetzung iſt aber weit mehr moraliſchen als ſtreng naturrechtlichen Inhalts, und ſo richtig auch das meiſte darin iſt, ſo bietet ſie doch kaum irgend eine eigenthümliche Beſtimmung von einiger Erheblichkeit dar. Der zweite Theil: „über das Eigenthum und die ſich daraus ergebenden Rechte und Verbindlichkeiten“, beſchränkt ſich mehr auf eigentliche Rechtsfragen, indem er die Lehre vom Eigenthum und den Eigenthumsverträgen an der Hand des römiſchen und des gemeinen Rechts mit großer Ausführlichkeit darſtellt. Indeſſen iſt auch hier von neuen philoſophiſchen Geſichtspunkten wenig zu bemerken. Mit den meiſten von ſeinen Vorgängern nimmt Wolff an, die Menſchen haben urſprünglich in einer allgemeinen Gütergemeinſchaft gelebt; dieſe hätte ſich jedoch bei der Vermehrung des Menſchengeſchlechts

und ſeiner Bedürfniſſe nur unter der Bedingung einer ſo allgemeinen und vollendeten Nächſtenliebe aufrechthalten laſſen, wie ſie in der Wirklichkeit ſich nicht finde, und ſo ſei denn freilich das Privateigenthum zur Nothwendigkeit geworden; als einen Ausfluß der urſprünglichen Gütergemeinſchaft betrachtet er das Recht auf die Benützung fremden Eigenthums in Nothfällen (186 ff. 304).

Im dritten Theil ſeines Naturrechts beſpricht Wolff das geſellſchaftliche Leben[1]); als die zwei Formen desſelben bezeichnet er die einfache und die zuſammengeſetzte Geſellſchaft, oder wie er auch ſagt, das imperium privatum und das imperium publicum, die Familie und den Staat. Die Nothwendigkeit der Geſellſchaft gründet ſich im allgemeinen auf die Verpflichtung, für die eigene und fremde Vollkommenheit ſo viel als möglich zu thun; denn dieſer Forderung läßt ſich nur im geſellſchaftlichen Leben Genüge leiſten. Weil andererſeits die Geſellſchaft nur durch die Unterordnung der Einzelnen unter einen gebietenden Willen zu Stande kommt, und von Natur keiner dem andern unterworfen iſt, ſo beruht jede Geſellſchaft auf einem ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Vertrag; und Wolff hält hieran ſo entſchieden feſt, daß er ſelbſt das Verhältniß zwiſchen Eltern und Kindern auf eine Art von Vertrag (ein quasi pactum) über die Erziehung der Kinder zurückführen will. Die Geſellſchaft iſt daher, beides zuſammengenommen, ein Vertrag mehrerer Perſonen, mit vereinigten Kräften ihr gemeinſames Beſtes nach irgend einer Seite hin zu befördern; und aus dieſem Grunde iſt die gemeine Wohlfahrt das höchſte und letzte Geſetz jeder Geſellſchaft (833 ff. 909. D. P. 1 ff.). Nach dieſen Geſichtspunkten beurtheilt Wolff die verſchiedenen Beziehungen des menſchlichen Gemeinlebens. Die Ehe ergiebt ſich aus dem natürlichen Zweck des Geſchlechtslebens, welcher in der Erhaltung der menſchlichen Gattung beſteht. Dieſer Zweck fordert nicht blos

1) Den Inhalt desſelben hatte Wolff ſchon früher in ſeiner deutſchen Politik (vgl S. 257) niedergelegt. Auf die Paragraphen der letzteren beziehen ſich im folgenden die Zahlen, denen die Buchſtaben D. P. vorgeſetzt ſind.

die Erzeugung der Kinder, ſondern auch ihre Erhaltung und ihre Erziehung zu einem menſchenwürdigen Leben, und die letztere iſt nur durch eine dauernde Verbindung von Mann und Weib möglich: die Ehe iſt mithin eine Verbindung zur Erzeugung und Erziehung von Kindern. Aus dieſer Zweckbeſtimmung leitet Wolff ſowohl die Monogamie als das Verbot der Eheſcheidung für den Fall ab, daß unerzogene Kinder vorhanden ſind; doch giebt er zu, daß auch in dieſem Fall Ehebruch, böſliche Verlaſſung und Verweigerung der ehelichen Pflichten ein genügender Scheidungsgrund ſei. Die Trennung kinderloſer Ehen will er freigeben. Uneheliche Kinder ſollen unter der Schuld ihrer Eltern nicht zu leiden haben, und auch hinſichtlich des Erbrechts den ehelichen gleichſtehen. Unter den Verwandſchaftsgraden wird nur die Verbindung zwiſchen Eltern und Kindern als wirkliches Ehehinderniß anerkannt, weil die Ehrerbietung der letzteren gegen die erſteren mit der ehelichen Vertraulichkeit unvereinbar ſei, dagegen ſoll die Ehe zwiſchen Geſchwiſtern naturrechtlich erlaubt ſein (854 ff. 895. 945 f.). Die weiteren Ausführungen über Familie und Hausweſen haben weniger eigenthümliches; doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß ſelbſt Wolff noch die Sklaverei für zuläßig hält, wenn jemand freiwillig in ſie eintrete, oder wenn Eltern für die Auferziehung ihrer Kinder nicht anders ſorgen können, als indem ſie dieſelben zu Sklaven verkaufen, oder wenn ſich der Gläubiger nur durch die Arbeit ſeines Schuldners bezahlt machen könne; im übrigen will er auch dieſes Verhältniß nach Recht und Humanität geordnet wiſſen.

Auf einem Vertrag beruht auch das „gemeine Weſen," der Staat. Der Grund ſeiner Errichtung liegt darin, daß nur eine größere Geſellſchaft ſich die Bedürfniſſe und Güter des Lebens in ausreichender Weiſe zu verſchaffen und ſich gegen Verletzungen zu ſchützen im Stande iſt; der Zweck des Gemeinweſens beſteht daher in der Beförderung der gemeinen Wohlfahrt und in der Erhaltung der Sicherheit (972 ff. D. P. 210 ff.). Nach dieſem Zwecke richtet ſich der Umfang der Staats-

gewalt. Ihre Befugniß erſtreckt ſich nur auf diejenigen Handlungen der Staatsbürger, welche auf die Erreichung des gemeinen Beſten Bezug haben; ſie darf daher auch nur in dieſer Hinſicht ihre natürliche Freiheit beſchränken, in jeder andern dagegen ſoll ſie dieſelbe unangetaſtet laſſen (980). Ebenſo liegt in jener Zweckbeſtimmung der Masſtab für den Werth der verſchiedenen Staatsformen, ſowohl der einfachen als der gemiſchten. In der Unterſcheidung und Beurtheilung derſelben (990 ff. D. P. 229 ff.) hält ſich Wolff, wie dieß herkömmlich war, in der Hauptſache an die ariſtoteliſche Politik. Die letzte Quelle der Staatsgewalt findet er aber in dem Einverſtändniß ſämmtlicher Staatsbürger, oder ſofern dieſes nicht zu erreichen iſt, in dem Einverſtändniß der Mehrzahl über die Staatseinrichtungen, wie dieß nicht anders ſein kann, wenn der Staat durch Vertrag entſteht. Er bekennt ſich mithin im allgemeinen zu dem Grundſatz der Volksſouveränetät; da ſich aber das Volk ſeiner Gewalt an das Staatsoberhaupt nicht blos unter gewiſſen Bedingungen und Beſchränkungen, ſondern auch unbedingt ſoll entäußern können, findet er auch abſolutiſtiſche Staatsformen und auch ſolche Einrichtungen zuläßig, in denen die Herrſcherrechte ganz oder theilweiſe unter den privatrechtlichen Geſichtspunkt geſtellt werden; und wenn er den paſſiven Widerſtand gegen die Obrigkeit den Unterthanen in allen den Fällen zur Pflicht macht, in denen dieſelbe etwas dem Naturgeſetz widerſtreitendes von ihnen verlangen ſollte, ſo will er ihnen doch den aktiven nur dann geſtatten, wenn ſie ſich Eingriffe in Rechte erlaube, welche dem Volk oder gewiſſen Ständen durch die Staatsverfaſſung ausdrücklich vorbehalten ſeien (978 ff. 1079).

Sein Hauptaugenmerk gilt aber den Mitteln, welche ſich auf die Wohlfahrt des Volkes, den Zweck jedes Staatsweſens, direkt beziehen, den Aufgaben der Staatsverwaltung; und hier finden wir ihn durchaus auf dem Standpunkt jenes wohlwollenden und aufgeklärten, alles bevormundenden und in alle Verhältniſſe ſich einmiſchenden ſtaatlichen Abſolutiſmus, wie er von den beſten unter

den feſtländiſchen Regierungen im 18. Jahrhundert gehandhabt wurde. „Regierende Perſonen verhalten ſich zu Unterthanen, wie Väter zu den Kindern“ (D. P. 264); in dieſem Einen Satz ſind ſowohl die Vorzüge wie die Schwächen dieſes Syſtems ausgeſprochen. Wolff dringt mit allem Nachdruck darauf, daß ſich der Staat das Wohl ſeiner Angehörigen in jeder Beziehung angelegen ſein laſſe; er ſoll Unterrichtsanſtalten, Univerſitäten, Akademieen, Kunſt- und Handwerkerſchulen unterhalten; er ſoll für gute Bücher ſorgen, ſoll die Religion und die Kirche in ſeine Obhut nehmen, ſoll das Theater benützen, um dem Volke zu zeigen, wie die Tugend belohnt und das Laſter beſtraft wird; er ſoll darauf bedacht ſein, durch gute Rechtspflege den Geſchäftsverkehr zu ſichern und Verbrechen zu verhüten; er ſoll gegen die Duelle einſchreiten, die Ehre und den guten Namen der Bürger in Schutz nehmen; er ſoll durch geſundheitspolizeiliche Maßregeln und durch Heranbildung guter Aerzte den Krankheiten entgegenwirken; er ſoll darauf hinarbeiten, daß jeder Gelegenheit finde, ſich ſeine Bedürfniſſe ausreichend und zu billigem Preis zu verſchaffen; er ſoll das Vormundſchaftsweſen beaufſichtigen, der Armuth entgegenarbeiten, den Bettel abſtellen, eine geordnete Armenpflege einführen, Armen- und Arbeitshäuſer, Armenſchulen, Waiſen- und Krankenhäuſer errichten; er ſoll die Landwirthſchaft fördern, Bau- und Feuerordnungen erlaſſen, für Reinlichkeit in den Straßen und friſche Luft in den Wohnorten Sorge tragen; er ſoll auch zur Erholung und zu erlaubten Vergnügungen, zu hübſchen Spaziergängen, Kunſtgenüſſen u. ſ. f. Gelegenheit verſchaffen. Er ſoll mit Einem Wort nichts, was irgendwie auf das leibliche oder geiſtige Wohlbefinden des Volkes Bezug hat, von ſeiner Thätigkeit ausſchließen. Wolff ſelbſt geht ſchon in ſeiner deutſchen Politik nach ſeiner Weiſe in alle dieſe Dinge mit ſolcher Ausführlichkeit ein, daß er ſich in dieſer philoſophiſchen Staatslehre über Kaffeehäuſer und Theater, Dungſtätten und Aborte, auf's gründlichſte ausſpricht; und in der gleichen Art ſoll auch der Staat,

ſo wie er ſich die Aufgabe desſelben denkt, ſich um alles und jedes bekümmern, für großes und kleines unmittelbar ſelbſt ſorgen, die Thätigkeit des Volks nicht blos regeln und ſchützen, ſondern auch in der umfaſſendſten Weiſe beaufſichtigen oder durch ſeine eigene Thätigkeit erſetzen. Der Philoſoph findet es ganz in der Ordnung, daß vermöglichen und brauchbaren Leuten die Erlaubniß zur Auswanderung verſagt werde; daß die Regierung beſtimme, wie viele Perſonen ſich jedem Beruf und Erwerbszweig widmen dürfen; daß die Höhe der Zinſen geſetzlich normirt werde; daß die Büchercenſur den Druck ſchädlicher Schriften verhindere; daß man den Aufwand für Speiſen, Getränke und Kleidung, mit Rückſicht auf Stand und Vermögen der Einzelnen, durch Verbote einſchränke; daß allzugroße Hochzeit- und Pathengeſchenke unterſagt werden u. ſ. w. Er verlangt, daß der Staat ſeine Bürger ſowohl zur Arbeit als zum Kirchenbeſuch anhalte, daß er Arbeitszeit, Arbeitslöhne und Preiſe beſtimme, daß er die Unterthanen nöthige, mit dem Holz ſparſam umzugehen, daß er für billige Preiſe der Brennmaterialien ſorge, daß er durch ſeine Akademie der Wiſſenſchaften Spiele erfinden laſſe, die den Verſtand üben u. ſ. w.[1])

Selbſt bei der Frage der Lehrfreiheit, bei der ihm ſeine eigenen Erfahrungen wohl hätten zur Warnung dienen dürfen, hat er ſich fortwährend für eine ſtaatliche Beaufſichtigung ausgeſprochen, wie man ſie heutzutage nicht mehr gutheißen würde. Er erkennt zwar an, daß der Staat Irrthümer als ſolche, wie alle blos innerlichen Akte, nicht beſtrafen dürfe; aber er glaubt, die Religion ſei für die Maſſe der Menſchen eine ſo unentbehrliche Stütze der Sittlichkeit, und für den Staat auch ſchon wegen des Eides ſo wichtig, daß Angriffe auf dieſelbe ein ſtaatsgefährliches Vergehen bilden; und er will aus dieſem Grunde dem Staate das Recht geben, diejenigen, welche atheiſtiſche oder deiſtiſche Lehren verbreiten, des Landes zu verweiſen, ſie eventuell auch mit noch ſchwereren

1) D. Polit. 270—400. Inst. 1017—1041. Jus nat. VIII, 393—808.

Strafen zu belegen, und ihnen ein ehrliches Begräbniß zu verſagen Wenn er aber freilich zuleich der Meinung iſt, daß einzelne Völker, wie die Hottentotten und die Chineſen, zwar an keinen Gott glauben, aber doch eine reine Moral und geordnete Zuſtände haben (vgl. S. 258), ſo wird die Begründung jenes Rechtes wieder ſehr unſicher; und wenn er auch diejenigen beſtraft wiſſen will, welche berühmte Männer in den Verdacht der Atheiſterei bringen, ſo bekennt er damit ſelbſt unwillkührlich, wie unſicher das Urtheil der Menſchen über den Atheiſmus iſt. Eher wird man ſich damit einverſtanden erklären können, daß kein Staat völkerrechtlich verpflichtet ſei, fremde Miſſionäre bei ſich zuzulaſſen; und wenn er andererſeits darauf dringt, daß die Verſchiedenheit der Religion keinem Volk ein Recht gebe, andere zu bekriegen oder ſich ſeinen Verbindlichkeiten gegen ſie zu entziehen, ſo wird man darin nur einen Folgeſatz ſeines ganzen Standpunkts zu erkennen haben.[1])

Für das Strafrecht iſt bei Wolff der Geſichtspunkt der Abſchreckung maßgebend; er ſelbſt vertheidigt aus dieſem Geſichtspunkt nicht allein die qualificirten Todesſtrafen, das damalige barbariſche Ceremoniell der öffentlichen Hinrichtungen, die Ausſtellung hingerichteter Verbrecher an den Landſtraßen, die ſchimpfliche Verſcharrung von Selbſtmördern, ſondern für gewiſſe Fälle ſelbſt die Folter. Im übrigen giebt auch Wolff zu, daß gelindere Strafen, die unnachſichtig vollzogen werden, mehr fruchten, als harte, die man nicht ſtreng durchführe.[2]) — In ſeinem Völkerrecht, dem letzten Theil ſeines Naturrechts, hält ſich Wolff in der Hauptſache, ohne bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit, an Hugo Grotius und Pufendorf.

7. Wolff's geſchichtliche Stellung und Bedeutung.

So trocken ſich das Syſtem ausnimmt, deſſen Grundzüge im vorſtehenden wiedergegeben wurden, ſo durfte ſich doch unſere Dar-

1) D. P. 359. 366. 368 f. I. nat. VIII, 472 f. 644 ff. Inst. 1024. 1050. 1122 f.

2) Inst. 1089 f. I. nat. VIII, 573—712. D. P. 343—355. 365. 370.

ſtellung ſeiner eingehenderen Betrachtung nicht entziehen, wenn ſie ſeine Vorzüge wie ſeine Mängel vollſtändig an's Licht ſtellen, von dem Ideenkreis und der Denkweiſe, welche die deutſche Wiſſenſchaft und Geiſtesbildung während der größeren Hälfte des vorigen Jahrhunderts beherrſcht haben, ein genügendes Bild geben wollte. Es iſt allerdings eine nüchterne, phantaſieloſe, oft recht hausbackene Verſtändigkeit, der wir bei Wolff begegnen. Sein mathematiſches Denken eignet ſich weit mehr zum Rechnen mit gegebenen Begriffen, als zur Entdeckung neuer Geſichtspunkte; er hat ſeine Stärke mehr in der Klarheit und Sicherheit der logiſchen Operationen, als in der wiſſenſchaftlichen Erfindung und der tief dringenden Kritik; er weiß ſeinen Standpunkt folgerichtig und erſchöpfend nach allen Seiten hin auszuführen, aber die Vorausſetzungen desſelben ſtehen ihm unzweifelhaft feſt; die Fragen, zu denen ſie Anlaß geben, die Probleme, die ſie in ſich ſchließen, werden von ihm weder ſcharf genug aufgefaßt noch gründlich genug beantwortet, um ihm eine erneuerte Unterſuchung der philoſophiſchen Principien zum Bedürfniß zu machen. Seine Philoſophie iſt ein Dogmatiſmus, welcher ſeinerſeits zwar von der Vernunftmäßigkeit ſeiner Sätze und der Bündigkeit ſeiner Beweisführungen vollkommen überzeugt iſt, dem wir aber in zahlreichen Fällen ohne Mühe nachweiſen können, wie die angeblichen Vernunftbegriffe in Wahrheit aus der Erfahrung, und mitunter aus einer recht unſicheren Erfahrung, geſchöpft ſind, wie das, was bewieſen werden ſoll, zuerſt unbewieſen, in Form einer Definition, vorangeſtellt wird, wie ſehr es ihm an einer gründlichen Unterſuchung über den Urſprung und die Haltbarkeit ſeiner Vorausſetzungen fehlt. Seine leitenden Gedanken hat er faſt durchaus von Leibniz entlehnt; und wenn er den letztern bei einigen von ſeinen kühnſten Annahmen verläßt und der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe näher tritt, ſo hat die Einheit des Syſtems dadurch nicht gewonnen. Höchſt läſtig wird uns ferner in Wolff's Schriften jene außerordentliche Weitſchweifigkeit, die bei ihm mit den Jahren immer mehr zunahm;

jene Unerſättlichkeit im Erklären und Beweiſen, durch die er ſich ſo häufig nicht allein zu entbehrlichen, ſondern auch zu nichtsſagenden und rein formaliſtiſchen Definitionen und Demonſtrationen verleiten läßt; jene logiſche Pedanterie, welche uns nicht erlauben will, jemals in andern als den regelrechten Schulformen zu denken; jene ſchwerfällige Gründlichkeit, die zwiſchen dem wichtigen und dem unwichtigen nicht zu unterſcheiden weiß, die uns in demſelben gemeſſenen Schritt durch großes und kleines hindurchführt, die dem Leſer alles in dem gleichen Lehrton vorſpricht, und ſeinem eigenen Nachdenken gar nichts überläßt. Allein vieles, was uns jetzt unbedeutend und werthlos erſcheint, kann für eine frühere Zeit Werth und Bedeutung gehabt haben, und manche Belehrung, deren wir nicht mehr bedürfen, kann ihren Bedürfniſſen entſprochen haben. Daß es ſich aber wirklich mit einem bedeutenden Theil deſſen ſo verhält, was uns jetzt bei Wolff abſtößt, dafür ſpricht ſchon der außerordentliche Erfolg, den er nicht etwa nur bei der Maſſe der Mittelmäßigen, ſondern bei vielen von den erſten Männern ſeines Jahrhunderts gehabt hat. Ein Philoſoph, den Friedrich II. von Preußen ſeinen großen Lehrer genannt, deſſen Schriften er fortwährend hochgeſchätzt hat, — wenn er auch der Meinung war, er hätte ſich in ſeinem Naturrecht immerhin etwas kürzer faſſen können — ein ſolcher Philoſoph muß doch wohl ſeiner Zeit etwas neues und werthvolles geboten haben. Und dieß hätte er gethan, wenn er auch nur das Eine Verdienſt hätte, daß er die Gedanken eines Leibniz ſeinen Zeitgenoſſen verdolmetſcht, die Bruchſtücke, welche jener in ſeinen Werken niederlegt hatte, zum Syſtem verbunden und ausgeführt hat. Schon dazu gehörte kein gewöhnlicher Kopf; und dieß um ſo mehr, da Wolff einige der philoſophiſch bedeutendſten Schriften von Leibniz theils gar nicht, theils erſt in ſeiner ſpäteren Zeit vorlagen. Wolff iſt aber auch nicht blos Bearbeiter einer von ihm vorgefundenen Lehre. Er macht ſich von ſeinem Vorgänger nicht ſo abhängig, daß er ſich nicht ſelbſt in der Monadenlehre eine Abweichung von ihm

erlaubte, welche zwar der Einheit des Syſtems, wie bemerkt, nicht förderlich war, welche aber auf einem an ſich ſelbſt wohlbegründeten Bedenken beruhte. Für ſeine praktiſche Philoſophie hatte ihm Leibniz nicht viel mehr, als das allgemeine Princip an die Hand gegeben; aber auch in der Ontologie, der Kosmologie und der Pſychologie hat er die Gedanken ſeines Vorgängers ſelbſtändig und mit methodiſchem Geiſt ausgeführt. Seine Theologie allerdings enthält kaum eine Beſtimmung von einiger Erheblichkeit, welche ſich nicht ſchon bei Leibniz fände, und mit ſeiner teleologiſchen Naturbetrachtung verliert er ſich ſo in's kleine und äußerliche, wie dieß jenem ſchon ſein beſſerer Geſchmack nicht verſtattet haben würde. Wolff's hauptſächlichſte Leiſtung beſteht aber darin, daß er der erſte war, der es in Deutſchland unternahm, alle Wiſſensgebiete vom Standpunkt der modernen, und näher der leibnizi-ſchen Philoſophie aus, zuſammenhängend und methodiſch in erſchöpfender Vollſtändigkeit zu bearbeiten. Mag uns dabei ſein Verfahren, beſonders in den ſpäteren Schriften, noch ſo oft pedantiſch und geſchmacklos erſcheinen: ſeine Zeit bedurfte ohne Zweifel dieſer trockenen logiſchen Schulung, um die Sicherheit und Beſtimmtheit des Denkens zu erlangen, ohne die man in wiſſenſchaftlichen Dingen auf keinen Erfolg hoffen kann. Mögen wir ſeine Erklärungen noch ſo oft ungenügend, ſeine Beweisführungen bei allem Anſchein der Gründlichkeit ungründlich finden: für ein Volk, deſſen Wiſſenſchaft ſich bis dahin von dem ſcholaſtiſchen Auktoritätsglauben noch gar nicht wirklich befreit hatte, war es vom höchſten Werthe, daß einmal mit dem Gedanken einer rein rationalen Weltbetrachtung Ernſt gemacht, daß die Forderung, alles aus ſeinen natürlichen Urſachen zu erklären, nicht blos aufgeſtellt, ſondern auch in eingehender Unterſuchung an dem ganzen Erkenntnißſtoff durchgeführt wurde. Vergleichen wir die deutſche Wiſſenſchaft vor Wolff mit der nach ihm, ſo fällt uns kein anderer Unterſchied ſtärker in's Auge, als der zwiſchen der Unſicherheit und Unſelbſtändigkeit der einen, dem Selbſtvertrauen, dem Freiheitsbedürfniß, dem Vorwärts-

streben der andern. Dort eine ängstliche Rücksicht auf die gelehrte und religiöse Ueberlieferung; hier selbst eine einseitige Geringschätzung des geschichtlich gegebenen, ein Herabsehen auf die Vorurtheile unaufgeklärter Jahrhunderte, das Bewußtsein und der Ehrgeiz, auf eigenen Füßen zu stehen, nicht fremder Auktorität, sondern einzig und allein der eigenen Vernunft zu folgen. Unter den Männern, welche diesen Umschwung bewirkt haben, nimmt Wolff unbestritten die erste Stelle ein. Leibniz hat ihm allerdings von den Gedanken, auf denen sein System ruht, die meisten und bedeutendsten an die Hand gegeben; aber erst durch ihn sind diese Gedanken in das allgemeine Bewußtsein eingeführt, erst durch seine unverdrossene und verständige Arbeit ist die deutsche Wissenschaft im weitesten Umfang von der leibnizischen Philosophie durchdrungen und befruchtet worden. Er gab, wie ihm Kant nachrühmt[1]), zuerst das Beispiel, wie durch gesetzmäßige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, und er wurde dadurch nach dem Urtheil dieses unbestochenen Richters, als der größte unter allen dogmatischen Philosophen, der Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland.

III. Die deutsche Philosophie nach Wolff.

1. Gegner der wolffischen Philosophie, die Eklektiker.

Als Wolff auftrat, war die aristotelisch-scholastische Philosophie von den deutschen Universitäten zwar noch lange nicht verdrängt, aber doch war ihr Ansehen schon so tief erschüttert und alle tüchtigen jüngeren Kräfte waren ihrer so überdrüssig geworden, daß Wolff von dieser Seite her keinen ernstlichen wissenschaftlichen

1) Krit. d. r. V. Vorr. z. 2. Aufl.

Widerſtand zu befürchten hatte. Einen gefährlicheren Gegner fand er an jenem Eklekticiſmus, deſſen Wortführer Thomaſius geweſen war: jener Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes, welche ſich zwar gleichfalls von der Ueberlieferung und der Auktorität ganz unabhängig machen wollte, welche aber auch mit dem wolffiſchen Syſtem ſich nicht zu befreunden wußte, und nicht blos einzelne von ſeinen Ergebniſſen ablehnte, ſondern auch dem ganzen Standpunkt ſeines Rationaliſmus, dem demonſtrativen Verfahren und der Forderung eines ſtreng ſyſtematiſchen Philoſophirens widerſtrebte. Zu dieſer Fahne flüchteten ſich dann natürlich alle diejenigen, welche unter dem lockenden Namen eines freien, die Wahrheit überall anerkennenden, in kein Schulſyſtem eingeſchnürten Denkens ſich das Recht offen halten wollten, mit der Wiſſenſchaft ihres Jahrhunderts unwiſſenſchaftliche Vorſtellungen, dogmatiſche Vorausſetzungen und ältere Schulüberlieferungen nach Bedürfniß und Belieben zu verbinden. Neben Wolff und ſeinen Schülern geht ſo noch eine zweite Reihe von Philoſophen her, welche jenen zwar ihrer Geiſtesrichtung und ihrer Herkunft nach verwandt ſind, welche ſich gleichfalls zu den Grundſätzen der Aufklärung bekennen, und großentheils auch von Halle ausgegangen ſind; welche aber doch zu dem wolffiſchen Syſtem als ſolchem in einem mehr oder weniger ausgeſprochenen Gegenſatz ſtehen. Dieſer Eklekticiſmus konnte aber auch in Wolff's Schule in der Folge um ſo leichter eindringen, je größer der Einfluß war, welchen dieſer Philoſoph ſelbſt der Erfahrung thatſächlich eingeräumt hatte, und je häufiger es bei ihm vorkommt, daß die Ergebniſſe, die er aus jener geſchöpft hat, mit ſeinen philoſophiſchen Grundſätzen nur in einen loſen und blos formellen Zuſammenhang geſetzt werden.

Einer der älteſten von jenen Eklektikern iſt Franz Buddeus (Budde 1667—1729) in Jena. Dieſer Gelehrte zeichnet ſich unter den Theologen ſeiner Zeit nicht allein durch ſeine Kenntniſſe, ſondern auch durch ſeine milde und gemäßigte, Spener's Einfluß verrathende Denkweiſe aus; er wirkte aber auch als philo-

ſophiſcher Lehrer und Schriftſteller, war einige Jahre in Halle Profeſſor der Moral, betheiligte ſich von Jena aus an den Angriffen auf Wolff, und ſtellte in einem lateiniſch geſchriebenen „Lehrbuch der eklektiſchen Philoſophie" (1703) die Logik, die theoretiſche und die praktiſche Philoſophie dar. Indeſſen ſind ſeine Leiſtungen auf dieſem Gebiete von geringem Werthe. Als Gelehrter iſt er allerdings auch hier nicht ohne Verdienſt, und ſein Schüler Brucker iſt durch ihn zu der gründlichen Beſchäftigung mit der Geſchichte der Philoſophie angeregt worden, deren Frucht ſein umfaſſendes, für jene Zeit Epoche machendes Geſchichtswerk war. Aber ſeinem eigenen Denken fehlt es zu ſehr an Schärfe und Sicherheit. Der Eklekticiſmus, zu dem er ſich mit Thomaſius bekennt, will zwar etwas anderes ſein, als ein bloßer Synkretiſmus: er will die Principien für die Beurtheilung fremder Anſichten und für die Auswahl des beſten aus denſelben der Vernunft und der Betrachtung der Dinge entnehmen. Allein klare und feſte Principien ſind überhaupt nicht bei ihm zu finden. Das Merkmal der Wahrheit ſoll für die Dinge, welche wir durch ſich ſelbſt erkennen, in der Lebhaftigkeit des Eindrucks liegen, den ſie auf uns machen, für diejenigen, welche wir durch Vermittlung von Ideen erkennen, in der Evidenz der letzteren; wodurch aber dieſe bedingt iſt, und wie viel jene beweiſen kann, wird nicht näher unterſucht, und was den Urſprung der Ideen betrifft, ſo iſt Buddeus der Meinung, darüber könne man nichts ſicheres wiſſen. Eben dieß iſt aber überhaupt ſeine gewöhnliche Antwort bei allen ſchwierigen Fragen. Er iſt überzeugt, daß wir vom Weſen und den Kräften der Dinge nichts wiſſen können, ſondern nur ihre Wirkungen, ihre Accidenzien, wahrnehmen; nur läßt er ſelbſt ſich dadurch nicht im geringſten abhalten, alle möglichen Vorausſetzungen, welche ihm weder die Erfahrung noch die Vernunft, ſondern nur die Dogmatik ſeiner Kirche, oder auch nur der Aberglaube ſeines Jahrhunderts an die Hand gab, in ſeine Philoſophie einzumiſchen. Wo er von den Urſachen des Irrthums redet, nennt

er als die erste und hauptsächlichste die Erbsünde; für die Annahme eines Weltanfangs findet er in der Vernunft höchstens Wahrscheinlichkeitsgründe, aber das Zeugniß der heiligen Schrift soll die Sache entscheiden; daß es noch andere Geister außer dem Menschen gebe, beweist er aus den Erzählungen von Vorgängen, die, wie er glaubt, nur durch solche Geister bewirkt sein können, und ein eigener Abschnitt seiner „theoretischen Philosophie" beschäftigt sich damit, den Glauben an Verträge mit dem Teufel, Teufelsbesitzungen, Zauberei und Geistererscheinungen gegen Balthasar Bekker in Schutz zu nehmen. In der Lehre von Gott giebt sich Budde viele Mühe, den Spinozismus zu widerlegen, für dessen philosophisches Verständniß er aber, wie sich zum voraus erwarten ließ, gar kein Organ hat. In der praktischen Philosophie, die er mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt hat, schließt er sich meist an Thomasius an, mit dem er auch in der Bestreitung der Willensfreiheit übereinstimmt. Darin aber steht er hinter jenem unverkennbar zurück, daß er das Recht und die Moral, welche Thomasius wenigstens ihrem allgemeinen Begriff nach unterschieden hatte, in der Weise der älteren theologischen Ethik fortwährend vermengt.

Entschiedener hält sich, gerade in dieser Beziehung, Nikol. Hier. Gundling (1671—1729) auf dem Standpunkt seines Lehrers und späteren Collegen Thomasius. Sein Naturrecht vom Jahr 1714 hat das Verdienst, daß es den Unterschied des Rechts von der Moral zuerst mit voller Schärfe festgestellt hat. Das Recht bezieht sich nämlich ihm zufolge ausschließlich auf die Erhaltung des äußeren Friedens, es führt eine äußere Verbindlichkeit mit sich, seine Einhaltung darf daher erzwungen, seine Verletzung gewaltsam abgewehrt werden. Im übrigen verfährt aber Gundling in seinem Philosophiren ohne ein festes wissenschaftliches Princip, und wenn er sich zum Locke'schen Empirismus bekennt, hat er sich doch auch von Leibniz manche wichtige Bestimmung angeeignet.

Ein dritter Zeitgenosse und Gegner Wolff's, welcher gleichfalls

von Thomasius ausgieng, ist der leipziger Philosoph und Mediciner Andreas Rüdiger (1673—1731). Während Wolff mit Descartes und Tschirnhausen das mathematische Verfahren für die Philosophie forderte, unterschied Rüdiger sehr bestimmt zwischen beiden. Die Mathematik hat es, wie er glaubt, nur mit dem Möglichen zu thun, die Philosophie mit dem Wirklichen; ihre Hauptaufgabe besteht darin, daß sie auf der Grundlage der Erfahrung durch Wahrscheinlichkeitsgründe darthut, wie ein möglicher Gegenstand wirklich werden kann. Rüdiger handelt daher in seinen methodologischen Untersuchungen auf's eingehendste über das Wahrscheinliche und die Bildung von Hypothesen zur Erklärung der Erfahrung, und es läßt sich nicht verkennen, daß diese Erörterungen viel verdienstliches haben und Fragen zur Sprache bringen, welche die Freunde der mathematisch-demonstrativen Methode in der Regel zu wenig beachteten. Wie weit jedoch Rüdiger selbst von einer strengen Erfahrungswissenschaft entfernt ist, sieht man an seiner Physik. Er will hier die richtige Mitte zwischen der mechanischen Physik eines Descartes und Gassendi und der mystischen eines More und Fludd einhalten; aber in der Wirklichkeit steht er der letzteren doch noch sehr nahe; er behauptet z. B. ganz in ihrem Sinne, daß auch die Geister ausgedehnt seien, daß der Aether, die Luft und der Geist die allgemeinsten Elemente der Dinge seien, daß die Seele zwar einfach und ohne Theile, aber doch zugleich ausgedehnt und insofern auch materiell sei. In seiner praktischen Philosophie tritt der Einfluß des Thomasius am stärksten hervor. Den Grund aller moralischen und rechtlichen Verbindlichkeiten sucht er in dem göttlichen Willen, das höchste Gut in der Zufriedenheit des Gemüths.

An Rüdiger schließt sich Christian August Crusius (1712—1776) an, welcher Professor der Philosophie und der Theologie in Leipzig war, und bei den Gegnern des wolffischen Systems in großem Ansehen stand. Was aber in diesem System seinen Widerspruch hervorrief, war in der Hauptsache gerade die Eigenthümlichkeit desselben, auf der sein Werth und seine Bedeutung

vorzugsweise beruht. Es ist ihm zu rational, es hält ihm zu streng an dem Gedanken fest, einen durchgängigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in der Welt zu erkennen. Er seinerseits geht auf eine Philosophie aus, welche sich mit der Theologie besser verträgt, als dieß bei der leibniz-wolffischen seiner Ansicht nach der Fall ist; er wird aber dadurch, wie sich nicht anders erwarten läßt, zu manchen unhaltbaren und untereinander wenig übereinstimmenden Annahmen verleitet; und andererseits hat er sowohl für den Inhalt als für die wissenschaftliche Form und Methode seiner Darstellungen den Vorgängern, die er bestreitet, sehr viel zu verdanken. Von den allgemeinen Grundsätzen des leibnizischen Systems ist ihm der Satz des zureichenden Grundes anstößig, weil er zum Fatalismus hinführe; er will nur zugeben, daß alles, was ist und vorher nicht war, eine Ursache habe, aber nicht, daß alle Wirkungen aus ihren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Als höchstes Denkprincip stellt er den nichtssagenden Satz auf: „wahr sei, was sich nicht anders, als wahr, denken läßt, und falsch sei, was sich gar nicht, oder nicht anders als falsch, denken läßt"; auch dieser Satz wird dann aber überdieß noch zu Gunsten einer göttlichen Offenbarung beschränkt. Die Metaphysik definirt Crusius als „die Wissenschaft derjenigen nothwendigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes sind, als die Bestimmungen der ausgedehnten Größen." In dem ontologischen Theil derselben behauptet er, alles Existirende, die Gottheit nicht ausgenommen, sei in Raum und Zeit, denn „existiren" heiße eben: irgendwo und zu irgend einer Zeit sein; wenn er aber trotzdem nicht blos die Gottheit und die Seele, sondern auch die letzten Bestandtheile der Körper mit Wolff für einfache Substanzen erklärte, so war dieß ein Widerspruch, welchem er sich durch die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen, die mit dem Begriff eines einfachen Wesens verbunden werden können, vergeblich zu entziehen suchte. In der Theologie giebt er sich viele Mühe, die gewöhnliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht, wornach

dieſe weder durch die Naturgeſetze noch durch die innere Nothwendigkeit des göttlichen Weſens gebunden iſt, die Wahlfreiheit des göttlichen Willens und das Wunder zu retten; mit mehr Grund wird die Bündigkeit des ontologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes in Anſpruch genommen. Cruſius beſtreitet ferner, in ſeiner Koſmologie und Pneumatologie, Wolff's mechaniſche Naturerklärung, den Satz von der Erhaltung der bewegenden Kräfte, die Lehre von der beſten Welt, die präſtabilirte Harmonie, den Determiniſmus und andere Beſtimmungen des wolffiſchen Syſtems; wenn er aber auch einzelnen von dieſen Annahmen, wie namentlich der präſtabilirten Harmonie von Leib und Seele, beachtenswerthe Gründe entgegengeſetzt hat, ſo fehlt es doch ſeinen eigenen Ausführungen allzuſehr an einer ſtrengeren wiſſenſchaftlichen Haltung. Meint er doch z. B., in der Einrichtung unſerer Seele ſei ſehr vieles zufällig; gegen die Annahme, daß dieſe Welt die beſte mögliche ſei, wendet er ein: da jede Welt endlich und mithin nur einer endlichen Vollkommenheit fähig ſei, müſſe Gott „die Schranken ihrer Vollkommenheit irgendwo willkührlich beſtimmen"; gegen den Satz von der Erhaltung der Kräfte in der Welt bemerkt er unter anderem: es könne ja doch wohl geſchehen, daß gewiſſe Geiſter, die zuvor einen Theil der Welt ausmachten, wegen wichtiger göttlicher Zwecke in eine andere Welt verſetzt werden, und was dergleichen mehr iſt. Aehnlich verhält es ſich mit ſeiner praktiſchen Philoſophie. Den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit ſucht Cruſius lediglich in dem Willen Gottes, welcher bei ihm nicht wie bei Wolff mit der Natur der Dinge zuſammenfällt. Dagegen ſchließt er ſich in ſeiner Anſicht über die Aufgabe der ſittlichen Thätigkeit im weſentlichen an Leibniz und Wolff an, wenn er alle ſittlichen Anforderungen in dem Grundſatz zuſammenfaßt, aus Gehorſam gegen Gott das zu thun, was der Vollkommenheit gemäß iſt. Er unterſcheidet ſich demnach von jenen, nicht zu ſeinem Vortheil, in principieller Beziehung nur dadurch, daß er aus dogmatiſchen Rückſichten ſich nicht entſchließen kann, das

Sittengeſetz als etwas aus der menſchlichen Natur mit innerer Nothwendigkeit hervorgehendes, von theologiſchen Ueberzeugungen unabhängiges und durch ſich ſelbſt verpflichtendes zu betrachten. Aus der ſittlichen Aufgabe werden die drei Grundtriebe abgeleitet, welche Gott als Bedingung ihrer Erfüllung in den Willen vernünftiger Geiſter habe legen müſſen, nämlich der Trieb nach eigener Vervollkommnung, der Liebestrieb und der Trieb zur Anerkennung der Verpflichtung gegen Gott (der Gewiſſenstrieb). Dieſen drei Grundtrieben entſprechen als Haupttheile der praktiſchen Philoſophie die Ethik, das Naturrecht und die Moraltheologie; als vierter Theil kommt zu dieſen die „Klugheitslehre" hinzu, die auch ſchon Buddeus, namentlich aber Gundling, als beſonderen Zweig der Moralphiloſophie eingehend behandelt hatte.

Neben Cruſius hatte unter den eklektiſchen Gegnern des wolffiſchen Syſtems Joachim Georg Darjes (1714—1792), welcher in Jena und dann in Frankfurt a. d. O. Philoſophie und Rechtswiſſenſchaft lehrte, in jener Zeit einen bedeutenden Namen; als Univerſitätslehrer erfreute er ſich eines Beifalls, wie ihn oft die größten Philoſophen nicht erlangt haben. Doch ſtand er der wolffiſchen Schule, der er ſelbſt früher angehört hatte, weit näher, als Cruſius; er folgt ihr nicht blos in ihrem mathematiſch-demonſtrativen Verfahren, ſondern auch materiell in vielen und eingreifenden Beſtimmungen. Seine hauptſächlichſten Einwendungen gegen Wolff und Leibniz betrafen den Determiniſmus und das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie. Um dem erſteren ſeine Hauptſtütze zu entziehen, wollte Darjes auch dem Satz des zureichenden Grundes nur eine beſchränkte Geltung einräumen. Die vorherbeſtimmte Harmonie mußte er ſchon deßhalb verwerfen, weil ſie nur unter der Bedingung einer unabänderlichen Nothwendigkeit alles Geſchehens möglich iſt; und die gleiche Rückſicht beſtimmte ihn auch, die Lehre von der beſten Welt dahin zu modificiren, daß die Welt zwar an ſich ſelbſt die vollkommenſte ſei, welche Gott ſchaffen konnte, daß aber in dem thatſächlichen Zuſtand derſelben

durch den Mißbrauch der Freiheit Unvollkommenheiten eingetreten ſeien, die ſich hätten vermeiden laſſen. Die Freiheit ſelbſt wollte er nicht als eine Eigenſchaft des Willens oder des Verſtandes, ſondern als ein von beiden verſchiedenes, aber auf beide einwirkendes eigenthümliches Vermögen des Geiſtes betrachtet wiſſen. Auch in Gott ſollte neben dem nothwendigen Erkennen und Wirken ein freies ſein; jenem wies er das zu, was Leibniz nothwendige, dieſem das, was er zufällige Wahrheiten genannt hatte. Bei der Frage nach den letzten Beſtandtheilen der Dinge gab er Leibniz und Wolff zu, daß alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Elementen zuſammengeſetzt ſein müſſe, deren Weſen nur in der Kraft beſtehen könne; aber zugleich meinte er, man brauche einfachen Subſtanzen die Ausdehnung nicht abzuſprechen, denn die Einfachheit ſchließe nicht alle außer einander befindlichen Theile, ſondern nur eine Mehrheit ſolcher Theile aus, die wirklich von einander getrennt werden können. In ſeiner Sittenlehre und ſeinem Naturrecht hält er ſich im weſentlichen an die Grundſätze von Wolff und Leibniz. Die Glückſeligkeit beſteht, wie er ſagt, in der Ruhe des Gemüths, und dieſe in der Empfindung der Uebereinſtimmung unſerer willkührlichen Wirkungen mit unſern natürlichen und weſentlichen Trieben zur Vollkommenheit. Das unerläßliche Mittel zur Glückſeligkeit iſt die Tugend. Der nähere Inhalt unſerer Pflichten wird mit Wolff aus der Betrachtung der Naturzwecke abgeleitet, indem dieſe auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden, und demgemäß das, was mit ihnen übereinſtimmt, für etwas dem Willen Gottes entſprechendes erklärt wird.

Den bisher beſprochenen Philoſophen können wir auch den Lauſanner Jean Pierre de Crouſaz (1663—1748) beifügen, welcher als Erzieher des Prinzen Friedrich von Heſſenkaſſel einen Theil ſeines Lebens in Deutſchland zugebracht, und für ſeine franzöſiſch geſchriebenen Werke in dieſem Lande viele Leſer gefunden hat. Unter den Philoſophen ſeiner Zeit beſtritt er theils die Skeptiker, namentlich Bayle, theils auch Leibniz und Wolff.

Seine Angriffe gegen die letzteren betrafen neben Wolff's Methode, der er ihre Pedanterie vorrückte, besonders die leibnizischen Annahmen über die Monaden, die prästabilirte Harmonie und die deterministische Verknüpfung alles Geschehens. Allein wenn er auch seinen Gegnern manche treffende Bemerkung entgegenhielt, wenn ferner seine ästhetischen und pädagogischen Schriften nicht ohne Verdienst waren, so fehlte es ihm doch für tiefer gehende philosophische Untersuchungen zu sehr an Schärfe des Denkens, als daß sich nach dieser Seite hin eine bedeutende Wirkung von ihm hätte erwarten lassen.

Das gleiche gilt aber mehr oder weniger von allen den Männern, welche im ersten und zweiten Drittheil des vorigen Jahrhunderts als Gegner und Nebenbuhler der wolffischen Philosophie in Deutschland auftraten. Manche von ihnen haben die Schwächen der letzteren an einzelnen, zum Theil eingreifenden Punkten mit Scharfsinn und Geschick nachgewiesen. Aber keiner hat ihr eine besser begründete einheitliche Weltanschauung, ein befriedigenderes wissenschaftliches System entgegenzustellen vermocht; und alle ohne Ausnahme richten ihre Angriffe neben den schwachen Seiten der neuen Philosophie auch auf das, worin die Hauptstärke derselben besteht. Was ihnen an derselben zum Anstoß gereicht, ist vor allem die Strenge, mit der hier die Forderung einer vernunftmäßigen Erklärung der Dinge aus ihren natürlichen Ursachen durchgeführt ist. Sie können sich nicht entschließen, manche Annahmen, welche dieser Erklärung im Wege standen, ohne weiteres aufzugeben; sie schlagen namentlich die Gefahr, welche der überlieferten Dogmatik von Leibniz und Wolff drohte, nicht ohne Grund weit höher an, als diese selbst einräumten. Es sind mit Einem Wort mehr dogmatische und praktische, als rein wissenschaftliche Motive, von denen diese Opposition gegen Leibniz und Wolff ausgeht; und es tritt in derselben nicht ein festgeschlossenes System einem andern, sondern einer folgerichtig und methodisch entwickelten Philosophie ein Eklekticismus entgegen,

welcher die Vorausſetzungen des Gegners großentheils zugiebt, aber ſeinen Folgerungen ſich zu entziehen ſucht. Es war natürlich, daß eine ſolche Beſtreitung den Sieg der wolffiſchen Philoſophie nicht zu verhindern vermochte, und ſo ſehen wir denn ihre Herrſchaft noch vor der Mitte des 18. Jahrhunderts entſchieden und durch eine zahlreiche und eifrige Schule geſtützt.

2. Die wolffiſche Schule.

Einer von den erſten Anhängern dieſer Schule iſt Ludwig Philipp Thümmig (1697—1728), Wolff's Lieblingsſchüler, der auch zugleich mit ihm aus Halle vertrieben wurde, und dann in Kaſſel eine Anſtellung fand. So jung er auch ſtarb, ſo hat er ſich doch durch die Schriften, in welchen er einzelne Punkte der wolffiſchen Lehre erläuterte, und namentlich durch ſeine vielgebrauchten Institutiones philosophiae Wolffianae um die Verbreitung dieſer Philoſophie ein bedeutendes Verdienſt erworben. Wolff ſelbſt hat in der ebengenannten Schrift eine getreue Darſtellung ſeines Syſtems anerkannt; eine Fortbildung oder Kritik desſelben lag außer dem Geſichtskreis ihres Verfaſſers.

Etwas ſelbſtändiger wurde es von Georg Bernhard Bilfinger (1693—1750) behandelt, gleichfalls einem von Wolff's älteſten Schülern, welcher in Tübingen und in Petersburg Profeſſor der Philoſophie, dann in Tübingen Profeſſor der Theologie war, und als Conſiſtorialpräſident in Stuttgart geſtorben iſt. Er vertheidigte in eigenen Schriften die präſtabilirte Harmonie von Seele und Leib und die leibniziſche Theodicee, und in ſeinen „philoſophiſchen Erläuterungen“ [1]) gab er im Anſchluß an Wolff's deutſche Metaphyſik eine Erörterung über die Grundlehren ſeines Syſtems, welche trotz ihrer etwas ſcholaſtiſchen Form doch ſowohl durch ihre logiſche Klarheit als durch ihre gemäßigte und vermittelnde Haltung

1) Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. 1725 u. ö.

ganz geeignet war, der neuen Philoſophie Freunde zu gewinnen. Als ein frommer proteſtantiſcher Theolog verliert er die Aufgabe nie aus den Augen, den Anſtoß zu beſeitigen, welchen Leibniz und Wolff, hauptſächlich durch ihren Determiniſmus, der Theologie gaben; und er bedient ſich hiefür der leibniziſchen Unterſcheidung zwiſchen abſoluter und hypothetiſcher, metaphyſiſcher und moraliſcher Nothwendigkeit in einem Umfang, daß es nicht ſelten den Anſchein gewinnt, als ob er ſelbſt jenem Determiniſmus untreu geworden ſei. Seine wirkliche Meinung iſt dieß jedoch nicht: ſo viel er auch von der Freiheit des göttlichen und des menſchlichen Willens redet, ſo zeigt ſich doch ſchließlich, daß er ſich beide mit ſeinen Lehrern immer durch zureichende Gründe beſtimmt denkt.

Auch ſonſt iſt er in allen Hauptpunkten mit ihnen einverſtanden. Er hält einfache Weſen für die Grundbeſtandtheile alles Zuſammengeſetzten; nur kann er ſich ſo wenig, wie Wolff, überzeugen, daß die Vorſtellungskraft allen dieſen Weſen zukomme; er findet es vielmehr bei denjenigen, welche die Elemente der Körper bilden, wahrſcheinlicher, daß ihre urſprüngliche Natur in der Bewegungskraft beſtehe, und er will daher auch die Uebereinſtimmung zwiſchen der körperlichen und der geiſtigen Welt nicht auf die Gleichartigkeit der Vorſtellungen in allen Weſen, ſondern darauf zurückführen, daß die innern Veränderungen in den vorſtellenden und den nichtvorſtellenden Weſen ſich entſprechen. Ebenſowenig giebt er zu, daß die Vorſtellungskraft jeder Monade (ſofern ihr überhaupt eine ſolche zukommt) ſich auf alle andern erſtrecken, jede ein Spiegel der ganzen Welt ſein müſſe; ſondern es ſcheint ihm der Natur eines endlichen Weſens angemeſſener zu ſein, wenn wir annehmen, jede Monade habe nur eine beſtimmte Sphäre ihrer Vorſtellungsthätigkeit, und ſtehe daher nur mit einem Theil der andern Monaden in einer unmittelbaren, mit den übrigen nur in einer mittelbaren Beziehung und Uebereinſtimmung. Mit Leibniz und Wolff beſtreitet er die phyſiſche Einwirkung der Monaden auf einander, zunächſt bei der Frage über das Verhältniß von Leib

und Seele, als unbegreiflich, und ſetzt an die Stelle derſelben die Annahme ihrer präſtabilirten Harmonie. In ſeiner Pſychologie bezeichnet er nach Wolff's Vorgang das Vorſtellen und das Begehren als die Grundthätigkeiten der Seele; dieſe beiden Thätigkeiten ſollen immer miteinander abwechſeln, und daher jede phyſiſche Veränderung entweder in dem Hervorgang einer Begehrung aus einer Vorſtellung oder in dem Hervorgang einer Vorſtellung aus einer Begehrung beſtehen; wenn es uns ſcheint, als ob eine Vorſtellung unmittelbar aus einer andern entſprungen ſei, ſo ſoll dieß nur daher kommen, daß wir uns der dazwiſchenliegenden Willensthätigkeit nicht bewußt ſind, und ebenſo in Betreff der Begehrungen (Dilue. § 150). Ein eigenes Kapitel ſeiner Koſmologie beſchäftigt ſich mit der Vertheidigung und näheren Beſtimmung des Wunderglaubens; die philoſophiſche Betrachtung der Dinge tritt aber hier gegen die poſitive Dogmatik in noch höherem Grade zurück, als in den entſprechenden Auseinanderſetzungen von Leibniz und Wolff, an welche ſich Bilfinger auch hier anſchließt.

Als ein weiterer höchſt einflußreicher Vertreter der wolffiſchen Philoſophie iſt Alexander Gottlieb Baumgarten aus Berlin (1714—1762) zu nennen, ein jüngerer Zeitgenoſſe Bilfingers, welcher als Profeſſor in Halle und in Frankfurt a. d. O. ſowohl durch ſeine Vorleſungen als durch ſeine vielgebrauchten Lehrbücher mit dem bedeutendſten Erfolge gewirkt hat. Seine wiſſenſchaftlichen Leiſtungen beſtehen theils in einer Darſtellung des ganzen philoſophiſchen Syſtems, bei der es ſich aber doch in der Hauptſache nur um die Form handelt, welche der wolffiſchen Lehre gegeben wird, theils in der abgeſonderten und ausführlichen Bearbeitung der Aeſthetik, durch die er eine Lücke ausfüllt, welche Wolff in ſeinem Syſtem gelaſſen hatte. In erſterer Beziehung iſt Baumgarten bemüht, die wolffiſche Lehre auf ihren ſchärfſten Ausdruck zu bringen; und er hat namentlich durch die Feſtſtellung der philoſophiſchen Terminologie einen um ſo dauernderen Einfluß ausgeübt, da Kant Baumgartens Lehrbücher viele Jahre lang

ſeinen Vorleſungen zu Grunde legte, und die hier vorgefundenen Bezeichnungen auch in ſeinen Schriften großentheils beibehielt. Die ſchulmäßige Form wird aber in ſeinen Compendien oft recht ſteif und undurchſichtig, und es gilt dieß namentlich von den vielen Definitionen, bei denen ihn das Streben nach Kürze und Präciſion nicht ſelten zu einer abſtruſen und ſchwerverſtändlichen Faſſung verleitet. In materieller Beziehung tritt er mit Wolff an keinem irgend erheblichen Punkte in Widerſpruch; aber er ſucht ſeine Lehre, auch abgeſehen von der Aeſthetik, im einzelnen näher zu beſtimmen und zu ergänzen. Er definirt die Philoſophie, im Unterſchied von der Mathematik, die es mit den Größen zu thun hat, als die Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften der Dinge, ſo weit ſich dieſe durch die bloße Vernunft erkennen laſſen. Er findet ihr allgemeinſtes Princip in dem Satz des Widerſpruchs, aus dem er mit Wolff auch den des zureichenden Grundes ableitet; den letzteren ergänzt er aber durch die weitere Beſtimmung, daß nicht blos alles einen Grund habe, ſondern auch alles Grund ſei, daß es nichts gebe, was nicht ſeine Folgen hätte, was unfruchtbar und wirkungslos wäre, daß mithin alles ſowohl als Grund wie als Folge mit anderem zuſammenhänge; und er beweiſt dieſen Satz in ähnlicher Weiſe, wie ſchon Wolff den des zureichenden Grundes bewieſen hatte (ſ. o. S. 225), mit der ſchielenden Bemerkung: wenn etwas keine Folge hätte, ſo wäre ein Nichts ſeine Folge, dieſes Nichts wäre mithin etwas. Als das Subſtantielle in den Dingen bezeichnet Baumgarten die Kräfte, weil die Kräfte allein es ſeien, welche den Grund aller ihrer Eigenſchaften enthalten; dieſe Kräfte aber müſſen einfache Weſen oder Monaden ſein, da alles Zuſammengeſetzte nur aus Einfachem zuſammengeſetzt ſein könne. In der Faſſung der Monadenlehre hält er ſich genauer an Leibniz, als dieß Wolff und Bilfinger gethan hatten, ſofern er aus dem Zuſammenhang aller Dinge ſchließt, daß jede Monade die ganze Welt in ſich abſpiegle, und ſomit vorſtelle; iſt dieſe Vorſtellung eine durchaus dunkle und

unbewußte, ſo iſt der Zuſtand der Monaden der eines tiefen Schlummers, ſie ſind bloße Monaden; iſt ſie theilweiſe klar, ſo ſind ſie vernunftloſe Seelen; iſt ſie deutlich, ſo ſind ſie Geiſter. Keine zwei Monaden, und keine zwei Weſen überhaupt, können vollkommen verſchieden, ebenſowenig können aber auch zwei ſich vollkommen gleich ſein: jenes, weil allen doch wenigſtens die allgemeinen Eigenſchaften alles Seienden gemeinſchaftlich zukommen müſſen, dieſes, weil irgend etwas in ihnen ſein muß, worin es begründet iſt, daß ſie zwei und nicht eins ſind. Alle Weſen ſtehen mit allen in Zuſammenhang, d. h. in Wechſelwirkung; jeder Einwirkung von einer Seite entſpricht daher eine Gegenwirkung von einer andern, und zwar eine ſolche von gleicher Größe. Dieſe Wechſelwirkung iſt aber keine reale, ſondern eine rein ideale, durch die allgemeine vorherbeſtimmte Harmonie vermittelte; die entgegengeſetzte Annahme eines phyſiſchen Einfluſſes der Dinge auf einander, und ſo auch im beſondern die Annahme eines phyſiſchen Einfluſſes der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele, ſoll deßhalb unzuläſſig ſein, weil ſie, wie Baumgarten meint, für alle die Fälle, in denen ein Weſen den Einfluß eines andern erfährt, ſeine eigene Thätigkeit aufheben und es zur bloßen Paſſivität verurtheilen würde. Zu der mechaniſchen Naturanſicht und dem Determiniſmus, welche mit dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie unmittelbar gegeben waren, bekennt ſich natürlich auch Baumgarten; zugleich unterläßt er es aber nicht, von ſeiner Theorie zu rühmen, wie gerade durch ſie die Freiheit des Geiſtes und ſeine Unabhängigkeit von allen äußeren Einflüſſen in das hellſte Licht geſtellt werde. Auch in dem weiteren Inhalt ſeiner Koſmologie und Pſychologie ſchließt er ſich ganz an Leibniz und Wolff an; und den gleichen Vorgängern folgt er in der natürlichen Theologie. Das bemerkenswertheſte in der letzteren iſt ſeine Darſtellung des ontologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes, ſofern Kant in ſeiner berühmten Kritik dieſes Beweiſes ſich zunächſt an Baumgartens Faſſung desſelben gehalten hat; der Sache nach wiederholt

er aber auch hier nur, was schon Leibniz und Wolff gesagt hatten. Er setzt zuerst auseinander, daß ein Wesen, in dem alle Vollkommenheiten oder „Realitäten" vereinigt sind, ein allervollkommenstes oder allerrealstes Wesen, möglich sei, und erweist dann die Wirklichkeit desselben mittelst des Schlusses: da die Existenz gleichfalls eine Realität sei, müsse ihm mit allen andern Realitäten auch die Existenz zukommen. Neben der natürlichen Gotteserkenntniß wird aber auch von Baumgarten eine übernatürliche Offenbarung, neben dem Naturlauf wird die Möglichkeit der Wunder entschieden vertheidigt. Die praktische Philosophie theilt er in die allgemeine und die specielle, die letztere in das Naturrecht und das Gesellschaftsrecht, das Naturrecht seinerseits in das Naturrecht im engeren Sinn und die Ethik: jenes beschäftigt sich mit den äußeren und erzwingbaren, diese mit den inneren, nicht erzwingbaren Verbindlichkeiten. Das allgemeinste Princip unseres Handelns findet er mit Leibniz und Wolff in dem Streben nach möglichster Vollkommenheit; mit diesem Streben fällt das naturgemäße Leben zusammen.[1])

Eine selbständigere Leistung ist Baumgarten's Aesthetik.[2]) Er unterscheidet mit andern drei Haupttheile der Philosophie: die Logik (im weiteren Sinn) oder die Erkenntnißlehre, die theoretische und die praktische Philosophie. Während nun aber die Logik bis dahin das „höhere Erkennen" oder die Denkthätigkeit ausschließlich oder fast ausschließlich in's Auge gefaßt hatte, findet Baumgarten eine Anleitung für die niedere Erkenntnißthätigkeit oder das sinnliche Erkennen nicht minder nothwendig; und eben dieß ist, wie er sagt, die Aufgabe der „Aesthetik": der Zweck dieser Wissenschaft soll in der Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntniß als solcher bestehen. Die sinnliche Erkenntniß umfaßt aber alle Vorstellungen, die nicht zur

1) Die Belege zu der obigen Darstellung findet man in Baumgartens Metaphysica (1739 u. ö.) und bei Erdmann, Gesch. d. neuern Philos. II, b, 375 ff. CXLVIII f.

2) Aesthetica (1750. 1758) vgl. Metaph. § 533. 662.

Deutlichkeit erhoben werden, seien sie nun Empfindungen oder Phantasiebilder; und die Vollkommenheit dieser Erkenntniß besteht in der Schönheit. Wenn die Vernunft auf objektive Wahrheit ausgeht, so ist es der Sinnlichkeit, als einem Analogon der Vernunft, nur um die ästhetische, sinnlich erkennbare Wahrheit, um die Schönheit, zu thun. Die Aesthetik ist mithin „die Wissenschaft des Schönen". Durch diese Sätze ist Baumgarten für Deutschland der Begründer der Aesthetik als einer eigenen Wissenschaft geworden. Seine Darstellung dieser Wissenschaft bleibt aber freilich hinter dem, was wir heutzutage von einer Aesthetik verlangen, noch weit zurück. Schon die Grundfrage nach dem allgemeinen Wesen der Schönheit wird nur ungenügend behandelt. Da die Vollkommenheit überhaupt nach Wolff's Definition (s. S. 227) in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen bestehen soll, setzt Baumgarten folgerichtig die sinnliche Vollkommenheit oder die Schönheit in die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in der Erscheinung, und er verlangt hiefür im besondern dreierlei: die Schönheit der Sachen und Gedanken, der Anordnung, und der Bezeichnung.[1]) Diese Bestimmungen lauten doch noch viel zu formalistisch, und der eigenthümliche Charakter, durch welchen sich die ästhetische Betrachtung der Dinge von der wissenschaftlichen unterscheidet, ist darin nur schwach angedeutet. Weiter hätte es sich nun aber darum gehandelt, den Eindruck des Schönen nach seinen verschiedenen Seiten hin auf dieser Grundlage zu erklären, und durch methodische Untersuchung die Aufgabe der Kunst und den Charakter der verschiedenen Künste und Kunststyle auszumitteln. Dazu macht jedoch Baumgarten gar keinen Versuch. Seine Aesthetik ist eine Sammlung von Bemerkungen und Regeln, meist aus dem Gebiete der Rhetorik und der Poëtik, welche zwar immerhin von einer richtigen und selbst feinen Beobachtung, von einem guten Geschmack und gesunden Urtheil zeugen, welche aber doch ein tieferes Eindringen in die Sache und ein strengeres wissenschaftliches Ver-

1) Aesth. § 14 ff. 423 f. u. a. St.

fahren in hohem Grade vermissen lassen. Anerkennung verdient es, daß sich Baumgarten von der Täuschung freihält, der sich andere Wolffianer nur zu oft hingaben, als ob die Regel für sich allein den Künstler machen könne. Er spricht es ausdrücklich aus, daß für jede künstlerische Leistung die Naturanlage das erste, die Uebung das zweite Erforderniß sei; aber er hofft, wenn zu dieser natürlichen Aesthetik die kunstmäßige hinzukomme, werde sie ihr die gleichen Dienste leisten, welche die kunstmäßige Logik durch Vervollkommnung der natürlichen dem Erkennen geleistet habe.[1])

Ein Schüler Baumgartens, nur um wenige Jahre jünger als dieser, ist der halle'sche Professor Georg Friedrich Meier (1718—1777). Auch er hat, wie Baumgarten, und in noch weiterem Umfang als dieser, alle Theile der Philosophie in zahlreichen Lehrbüchern behandelt; und er hat theils durch diese Schriften theils durch seine vielbesuchten Vorlesungen zur Verbreitung der wolffischen Lehre ungemein viel beigetragen. An wissenschaftlicher Schärfe steht er aber hinter Baumgarten entschieden zurück. Gemeinverständlichkeit und praktische Nutzbarkeit sind die Punkte, um die es ihm in erster Reihe zu thun ist; den principiellen Untersuchungen, deren Einfluß auf die menschliche Glückseligkeit nicht zu Tage liegt, geht er aus dem Wege; neben dem wolffischen System, zu dem er sich bei allen wichtigeren Fragen bekennt, macht sich bei ihm, besonders in der Psychologie, auch Locke's Einfluß bemerklich. Meier ist insofern einer von den Männern, welche den Uebergang von der strengeren wolffischen Schule zu dem Eklekticismus der Aufklärungsphilosophie bezeichnen. Als einen Schüler Baumgartens bewährt er sich besonders in den ästhetischen Schriften, die ihm seiner Zeit mehr als alle andern einen Namen gemacht haben. Im Sinn seines Lehrers widersprach er der Meinung, als ob man durch die bloße Theorie zum Künstler werden könne, und er bestritt von diesem Standpunkt aus im Bund mit der Züricher

1) Aesth. § 1 ff. 28 ff. 77.

Dichterschule jene Alleinherrschaft der Regel, welche Gottsched (1700—1766) in Leipzig mit der ihm eigenen Betriebsamkeit zu begründen bemüht war.[1]) Auch der letztere stand aber auf dem Boden der wolffischen Philosophie; er wollte philosophischer Kritiker sein und ähnlich, wie nachher Baumgarten, das System seines Meisters durch eine Poëtik vervollständigen. Wenn er darauf ausgieng, die Dichtkunst zu einer kunstmäßigen und regelrechten, von deutlichen Begriffen geleiteten Thätigkeit zu erheben, so lag dieß ganz in der Richtung der wolffischen Verstandesaufklärung und ihres demonstrativen Verfahrens; aber der schulmeisterlich beschränkte, durchaus prosaische Mann hatte von der eigentlichen Natur des künstlerischen Schaffens keinen Begriff, und meinte auch das, was Sache einer ursprünglichen Begabung ist und sein muß, durch Belehrung bewirken zu können. Statt die dichtende Phantasie durch die Regeln zu leiten, wollte er sie durch dieselben ersetzen; statt seine Schüler die Dichtung verstehen und beurtheilen zu lehren, wollte er sie in den Stand setzen, Gedichte jeder Gattung auf untadelige Art zu verfertigen. So wurde er denn freilich zum Pedanten und schließlich zur lächerlichen Person. Aber so wenig man über diesen uns allerdings zunächst in die Augen fallenden Schwächen seine wirklichen Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur übersehen darf, so wenig läßt sich andererseits der nahe Zusammenhang verkennen, in welchem die einen wie die andern mit der wolffischen Philosophie stehen. Gottsched's „Dichtkunst" war nur eine Anwendung des Grundsatzes, daß alles erklärt, jede Thätigkeit auf wissenschaftliche Principien zurückgeführt, aus einer unbewußten in eine bewußte verwandelt werden müsse. Daß dieses in so beschränkter und pedantischer Weise geschehe, dieß allerdings war, wie Baumgarten und Meier beweisen, auch für den Wolffianer nicht nothwendig; aber die Versuchung dazu lag um so näher, je stärker auch schon bei Wolff selbst die Neigung

1) Genaueres über Meier, bei Erdmann, Grundriß II, 198 f. Buhle, Gesch. d. Phil. VII, 298 f.

hervorgetreten war, von der logiſchen Zergliederung der Begriffe und der ſchulmäßigen Beweisführung alles Heil zu erwarten.

Wenn die ebengenannten Männer das wolffiſche Syſtem nach einer beſtimmten Seite hin materiell zu ergänzen ſuchten, machten ſich Ploucquet und Lambert hauptſächlich durch ihre Bemühungen um die Vervollkommnung des wiſſenſchaftlichen Verfahrens einen Namen. Der Tübinger Profeſſor Gottfried Ploucquet (1716—1790) wollte in ſeinem „logiſchen Kalkul," an einen leibniziſchen Gedanken (ſ. S. 95) anknüpfend, alles Denken auf ein Rechnen zurückführen; ſeine Formeln waren jedoch viel zu künſtlich und dabei doch auch zu dürftig, um eine allgemeine und fruchtbare Anwendung zu geſtatten. Ein verwandter Vorſchlag von Leibniz, der einer allgemeinen Charakteriſtik, hat vielleicht den Elſäßer Johann Heinrich Lambert (1728—1777) veranlaßt, in ſeinem „Neuen Organon"[1]) die Schlußformen geometriſch, an den Verhältniſſen der Linien, darzuſtellen. Wichtiger iſt aber an dieſem Philoſophen die eigenthümliche Stellung, welche er einerſeits zu Wolff andererſeits zu Locke einnimmt. Während er nämlich im ganzen auf dem Boden der wolffiſchen Philoſophie ſteht, und in ſeiner „Dianoiologie", dem erſten Theile des Organon, ſich mit einer ſelbſtändigen Bearbeitung und Erweiterung ihrer Logik begnügt, will er ſich doch zugleich auch die Ergebniſſe von Locke's Unterſuchungen über die Entſtehung und die Arten der Begriffe aneignen. Er ſucht in dem zweiten Haupttheil ſeines Organon, der „Alethiologie", an der Hand der Erfahrung die einfachſten Begriffe auf, entwirft ein Verzeichniß derjenigen unter denſelben, welche allgemeine Beſtimmungen und Verhältniſſe ausdrücken, und fragt nun, in welche Verbindungen ſie treten und wie ſich ſomit aus ihnen zuſammengeſetzte Begriffe bilden können. Die allgemeinſten Geſetze des Denkens und die allgemeinſten Kennzeichen der Wahrheit findet

1) Lambert's Hauptſchrift vom J. 1764, auf die ich mich hier beſchränke.

er in dem Satz des Widerſpruchs und dem Satz des Grundes; der letztere ſoll aber nur ausſprechen, daß dasjenige einen Grund habe, was nicht „für ſich gedenkbar" iſt, d. h. dasjenige, deſſen Möglichkeit (oder wenn es ſich um die Exiſtenz handelt: deſſen Wirklichkeit) nicht aus ihm ſelbſt einleuchtet, und er behauptet deßhalb nicht allein von der Gottheit, ſondern auch von den einfachen Begriffen, daß ſie keinen Grund haben. Weiter legt Lambert, auch hierin mehr noch Locke als Wolff folgend, der Bezeichnung der Gedanken eine große Wichtigkeit bei: der dritte Theil des Organon handelt unter dem Titel „Semiotik" von der Sprache, und macht den Verſuch einer allgemeinen philoſophiſchen Sprachlehre. Der vierte und letzte Theil, die „Phänomenologie" oder die Lehre vom Schein, beſpricht nicht blos die verſchiedenen Quellen der Täuſchung, den ſinnlichen, pſychologiſchen, moraliſchen Schein, ſondern er giebt auch eine ausführliche Theorie des Wahrſcheinlichen und des Wahrſcheinlichkeitsbeweiſes, und er fügt dazu ſchließlich in dem Abſchnitt „von der Zeichnung des Scheines" Bemerkungen über die künſtleriſche Darſtellung, namentlich die Rede- und Dichtkunſt. Eine ſtrenger durchgeführte und einheitliche Erkenntnißtheorie dürfen wir allerdings von Lambert nicht erwarten. Aber doch iſt er unverkennbar ein ſelbſtändiger Denker, ein aufmerkſamer pſychologiſcher Beobachter und ein anregender Schriftſteller; und wenn auch ſein Verſuch einer Vermittlung zwiſchen Wolff und Locke nicht gründlich genug ausgefallen iſt, um ſeiner Richtung nach mit Kant's Vernunftkritik verglichen werden zu können, ſo iſt er doch ein ſprechender Beweis dafür, daß ſchon in Wolff's Schule ſelbſt das Bedürfniß empfunden wurde, mit Hülfe des engliſchen Empiriſmus über die dogmatiſche Einſeitigkeit dieſes Syſtems hinauszukommen.

Von beſonderer Bedeutung für die innere Entwicklung und den äußeren Erfolg der wolffiſchen Philoſophie war ihr Verhältniß zur Theologie. Dieſes Verhältniß war es geweſen, das die erſten und heftigſten Angriffe gegen Wolff hervorrief. Wolff ſeinerſeits

hatte ſich, wie früher gezeigt wurde, dieſen Angriffen gegenüber auf's angelegentlichſte bemüht, ſein Syſtem gerade durch ſeine vollkommene Uebereinſtimmung mit dem chriſtlichen Offenbarungsglauben zu empfehlen. Auch die Mehrzahl ſeiner Schüler, und die ältere Generation derſelben faſt ohne Ausnahme, folgte ihm hierin. So Thümmig, Bilfinger, A. Baumgarten, Meier; ebenſo die meiſten von den Männern, die als theologiſche Lehrer und Schriftſteller ſeine Methode und ſeine Grundſätze in ihre Wiſſenſchaft einführten. Dahin gehört, außer Bilfinger, der gefeierte und einflußreiche Sigmund Jakob Baumgarten in Halle (1706—1757), der ältere Bruder des Philoſophen, welcher in ſeiner Dogmatik auf der Grundlage von Wolff's natürlicher Theologie das Lehrſyſtem der lutheriſchen Kirche in voller Breite, in kühler, verſtandesmäßiger Faſſung vorträgt; der Propſt Reinbeck in Berlin (1682—1741), deſſen unermüdlicher Thätigkeit es Wolff vorzugsweiſe zu danken hatte, daß Friedrich Wilhelm I. eine beſſere Meinung über ihn beigebracht wurde; ferner Reuſch in Jena († 1758), einer der ſcharfſinnigſten und ſelbſtändigſten von dieſen orthodoxen Wolffianern; Canz in Tübingen († 1753), Ribov in Göttingen († 1774), Schubert in Helmſtädt und Greifswald († 1774), und Carpov in Weimar († 1768), ein Scholaſtiker vom reinſten Waſſer, der alle Künſte ſeines logiſchen Formalismus aufbot, um die orthodoxe Dogmatik ohne Beeinträchtigung ihres Inhalts mit der wolffiſch geſchulten Vernunft in Einklang zu bringen. Auch der berühmte Johann Auguſt Erneſti in Leipzig (1707—1781), der verdiente Philolog und Exeget, einer von den Vätern des modernen, mehr bibel- als ſymbolglaubigen Supranaturalismus, kann die Schule der wolffiſchen Philoſophie nicht verläugnen; ihr verdankt er jene wiſſenſchaftliche Nüchternheit und jene Gewöhnung an methodiſches Denken, welche ihn die grammatiſche Schrifterklärung an die Stelle der altorthodoxen Glaubensanalogie ſetzen ließ. Aber den übernatürlichen Charakter der jüdiſchen und chriſtlichen Offenbarung will Erneſti nicht an-

taſten, ſondern nur die Schultheologie auf die bibliſche, als die urſprünglichere und einfachere, zurückführen.

Daß aber die wolffiſche Philoſophie auch zu andern theologiſchen Folgerungen hinführen konnte, zeigte ſich ſchon i. J. 1735 an der Wertheimer Bibelüberſetzung, welche der Wolffianer Johann Lorenz Schmidt verfaßt hatte, von der übrigens nur die fünf Bücher Moſe's erſchienen ſind, da ſie alsbald von kaiſerlichen und landesherrlichen Verboten betroffen wurde. Was ſich hier als Uebertragung und Erklärung des bibliſchen Textes gab, war nicht ſelten eine gewaltſame Umdeutung und eine geſchmackloſe Verwäſſerung; dieſe Ueberſetzung war das Werk eines Mannes, der durchaus unfähig war, ſich in die Denkweiſe der bibliſchen Schriftſteller zu verſetzen, der das übernatürliche, um es ſich verſtändlich zu machen, in ein natürliches, die altteſtamentlichen Anſchauungen in wolffiſche Begriffe verwandeln mußte. Aber ihr Zuſammenhang mit der wolffiſchen Philoſophie war doch unverkennbar; und wenn die Vorausſetzungen dieſer Philoſophie allerdings zur Umdeutung des Schrifttextes kein Recht gaben, ſo gaben ſie um ſo gewiſſer Anlaß zum Zweifel an dem göttlichen Urſprung von Schriften, welche ſich mit ihnen nur durch dieſe Umdeutung in Uebereinſtimmung bringen ließen. Es dauerte nun freilich noch lange, bis man ſich dieß in der wolffiſchen Schule offen zu geſtehen wagte, und es haben dazu die hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen weſentlich mitgewirkt, zu denen Salomo Semler in Halle (1725—1791) den epochemachenden Anſtoß gegeben und den bedeutendſten Beitrag geliefert hat. Auch dieſer gelehrte Kritiker war aber von der wolffiſchen Philoſophie wenigſtens durch Vermittlung ſeines Lehrers, des älteren Baumgarten, berührt worden; und daß der theologiſche Rationalismus durchaus in der Conſequenz dieſer Philoſophie lag, haben wir ſchon früher geſehen. Selbſt ein ſo frommer und der orthodoxen Dogmatik urſprünglich ſo nahe ſtehender Theolog, wie Töllner (1724—1774) in Frankfurt a. d. O., der Schüler und Freund der beiden Baumgarten,

ſah ſich immer mehr zu dem Rationalismus hinübergedrängt, dem er ſich doch ganz in die Arme zu werfen ſich nicht entſchließen konnte. Entſchiedener ſtellte ſich Johann Auguſt Eberhard (1739—1809) auf dieſe Seite, ein Mann von klarem und freiem Geiſte, der in Halle mit großem Beifall Philoſophie lehrte, und ſich namentlich auch in der Aeſthetik einen Namen gemacht hat; als Philoſoph iſt er im weſentlichen noch der wolffiſchen Schule beizuzählen, deren letzter akademiſcher Vertreter und wiſſenſchaftlicher Wortführer er war, wenn er dabei auch immerhin den Einfluß Mendelsſohns und der Engländer nicht verläugnet. In ſeiner „Neuen Apologie des Sokrates" (1772 u. ö.) knüpfte er an die Frage über die Seligkeit der Heiden eine ſcharfe und eingreifende Kritik des kirchlichen Lehrbegriffs an; er ſtellte dem Partikulariſmus der poſitiven Religion die Erinnerung an die gleichmäßige Güte und Gerechtigkeit Gottes, den Lehren von der Erbſünde und dem ſtellvertretenden Verdienſt Chriſti, von der Gnadenwahl und den Gnadenwirkungen, den Grundſatz entgegen, daß unſere Glückſeligkeit nur aus unſerem eigenen Wohlverhalten entſpringen könne, nur der Genuß unſerer eigenen Tugend ſei. Die Vernunftreligion, welche nach Leibniz' und Wolff's Abſicht der poſitiven zur Grundlage dienen ſollte, kehrt ſich jetzt gegen dieſe, um ſie in ſich aufzulöſen, oder ſo weit ſie dieſer Auflöſung widerſtrebt, ſie von ſich auszuſchließen.

In keinem andern von Wolff's Schülern hat ſich aber der Bruch mit der poſitiven Religion reiner und ſchärfer vollzogen, als in dem Hamburger Profeſſor Hermann Samuel Reimarus (1694—1768).[1]) Dieſer merkwürdige Mann war nicht blos ein ſehr gründlicher und vielſeitiger Gelehrter, ein ausgezeichneter Philolog und ein angeſehener Schulmann, ſondern er hatte ſich auch, zuerſt durch Buddeus, dann durch Wolff's Schriften, in die

1) Das nähere über ihn und ſein Hauptwerk giebt in der lichtvollſten Weiſe Strauß H. S. Reimarus. Leipz. 1862.

Philoſophie einführen laſſen, der er ſich mit der ganzen Entſchiedenheit ſeines Weſens in die Arme warf. In ſeinen philoſophiſchen Schriften bewährte er ſich als einen klaren und folgerichtigen Denker, den ſeine Anhänglichkeit an das wolffiſche Syſtem von ſelbſtändiger Prüfung ſeiner Annahmen nicht abhielt; aber unter den Tauſenden, die ſich an ſeinen beliebten „Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion“ (1754 u. ö.) erbauten, hatten kaum zwei oder drei eine Ahnung davon, wie ſchroff dieſer Vorkämpfer der natürlichen Religion in ſeinem Innern der chriſtlichen gegenüberſtand. Die leitenden Gedanken jener Schrift ſind durchaus der leibniziſchen und der wolffiſchen Theologie entnommen. Setzt auch ihr Verfaſſer an die Stelle der präſtabilirten Harmonie eine reale Wechſelwirkung der Naturweſen, und daher auch eine Wechſelwirkung des Leibes und der Seele, ſo iſt er doch im übrigen mit Wolff und Leibniz ganz einig. Er bekämpft den materialiſtiſchen Atheismus eines Lamettrie, den pantheiſtiſchen eines Spinoza (denn auch dieſer gilt ihm, wie jener ganzen Zeit, für einen Atheiſten), mit den Beweiſen von der Zufälligkeit der Welt und der bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung. Er gewinnt aus eingehender und ſachkundiger Naturbetrachtung die Ueberzeugung, daß alles in der Welt den beſten und weiſeſten Abſichten diene, welche näher in dem Wohl der lebenden Weſen zu ſuchen ſeien; und er führt dieſen Gedanken im ganzen genommen immerhin mit mehr Einſicht und Geſchmack aus, als wir dieß in der Phyſikotheologie jener Zeit zu finden gewohnt ſind. Er beſpricht das Seelenleben des Menſchen, ſeine Vorzüge vor den Thieren und ſeine ſittliche Beſtimmung; in den ſpäteren Ausgaben ſeines Werks unter lebhafter Polemik gegen Rouſſeau's Behauptung, daß der Menſch in einem thierähnlichen Naturzuſtand am glücklichſten ſein würde. Er führt nach Leibniz' Vorgang die Sache der Vorſehung gegen diejenigen, welche wegen des Uebels in der Welt an ihr zweifeln. Er nimmt ſich mit großer Wärme des Unſterblichkeitsglaubens an, für den

er ſich theils auf die einfache Natur der Seele und die ihr weſentlich anhaftende Kraft des bewußten Lebens, theils auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung und einer fortgehenden Entwicklung der Geiſteskräfte beruft. Er iſt mit Einem Wort einer von den entſchiedenſten Anhängern und den tüchtigſten Vertretern der leibniz-wolffiſchen Theologie.

Aber je vollſtändiger ſich Reimarus durch ſeine Vernunftreligion befriedigt und überzeugt findet, um ſo entbehrlicher wird ihm die poſitive. Wenn ſich Gott allen Menſchen in der Natur und der Vernunft auf eine nicht zu verkennende, für ihre Glückſeligkeit ausreichende Weiſe geoffenbart hat, wozu dann noch eine beſondere Offenbarung für einen Theil der Menſchen? Hieße es nicht ſeiner Güte und ſeiner Gerechtigkeit zu nahe treten, wenn man annehmen wollte, er habe der größeren Hälfte unſeres Geſchlechts das verweigert, was eine unerläßliche Bedingung der Seligkeit iſt? er ſei grauſam genug, diejenigen mit ewiger Verdammniß zu beſtrafen, welche an die poſitive Offenbarung nicht geglaubt haben, weil ſie dieſelbe nicht kannten, oder ſich nicht in genügender Weiſe von ihrer Wahrheit und ihrem göttlichen Urſprung zu überzeugen vermochten? Hieße es nicht andererſeits ſeine Weisheit in Frage ſtellen, wenn man die übernatürliche Offenbarung zwar ſtehen ließe, aber ihre Unentbehrlichkeit zur Seligkeit aufgäbe, ſo daß demnach Gott alle dieſe außerordentlichen Veranſtaltungen ohne zureichenden Grund getroffen hätte? Wenn ferner die Welt mit Leibniz und Wolff als das unübertreffliche Werk der göttlichen Weisheit anerkannt wird, wie kann ſie einer zeitweiſen Nachhülfe durch Wunder und übernatürliche Offenbarungen bedürfen? Und entſpricht denn das, was uns als göttliche Offenbarung geboten wird, den Begriffen, die wir uns von einer ſolchen machen müßten? Sind denn, fragt Reimarus, die bibliſchen Schriften ſo deutlich und geordnet, ſo übereinſtimmend unter ſich ſelbſt, ſo glaubwürdig in ihren Erzählungen, ſo unübertrefflich in ihren Lehren, ſo reich an religiöſem Gehalte, wie ſie dieß als inſpirirte Schriften ſein müßten?

Die altteſtamentlichen Bücher, großentheils unächt oder interpolirt, ſind voll der unglaublichſten und abenteuerlichſten Wundererzählungen, die Helden der altteſtamentlichen Geſchichte großentheils Männer, deren Verhalten und Charakter uns nur mit Abſcheu und Verachtung erfüllen kann; der altteſtamentlichen Dogmatik fehlt es an reineren Begriffen von Gott und dem Menſchen, und mit dem Unſterblichkeitsglauben mangelt ihr, nach Reimarus' Urtheil, ein unerläßlicher Beſtandtheil jeder wahren Religion; die Sittlichkeit erſtickt hier unter abergläubiſchen und nutzloſen Cärimonien, das Volk und das Staatsweſen iſt die Beute betrügeriſcher Prieſter, und auch die Propheten haben ihm mit ihren meſſianiſchen Träumereien einen ſchlechten Dienſt geleiſtet. Auch an der neuteſtamentlichen Religion hat aber unſer Kritiker viel auszuſetzen. Den ſittlichen und religiöſen Grundſätzen, welche der Stifter des Chriſtenthums verkündigt hat, zollt zwar auch er warme Anerkennung; aber daß er dem Pöbel Wunder vorgegaukelt, daß er jenen verunglückten Verſuch einer politiſchen Revolution gemacht habe, bei dem er ſelbſt umgekommen ſei, kann er ihm nicht verzeihen. Noch viel herber urtheilt er über ſeine Nachfolger. Die älteren Apoſtel haben nach der Hinrichtung ihres Meiſters ſeinen Leichnam geſtohlen und die Erzählung von ſeiner Auferſtehung in Umlauf geſetzt; eine Erdichtung, welche ſich als ſolche ſchon durch jene zahlreichen Widerſprüche in den evangeliſchen Berichten verräth, die Reimarus ſo ſchneidend und gründlich aufgezeigt hat. Paulus iſt der Haupturheber eines Dogmenſyſtems, das ſchon durch ſeine allgemeinſten Grundlagen, durch die Lehren von der Erbſünde und dem Verſöhnungstod Chriſti, mit allen richtigen ſittlichen Begriffen in einem unverſöhnlichen Widerſpruch ſteht. In der Folge hat es dann freilich die Kirche noch erweitert, und ſie hat namentlich in der Trinitätslehre ein Dogma hinzugefügt, welches nicht allein der Vernunft widerſtreitet, ſondern auch den neuteſtamentlichen Schriften noch fremd iſt. So erſcheint unſerem Philoſophen, gerade weil es ihm mit ſeiner Vernunftreligion Ernſt

iſt, die poſitive in ihren eigenthümlichſten Beſtimmungen als ein Gewebe von Irrthum und Betrug; und wenn er ſich alles das Unheil vergegenwärtigt, das dieſer Irrthum in der Menſchheit angerichtet, allen den Druck, welchen er auf die Vernünftigen geübt hat, ſo ergreift ihn ein Ingrimm, wie wir ihn bei dem ernſten und ruhigen Denker kaum ſuchen würden. Er ſelbſt hat ſich dieſem Drucke ſo weit gefügt, daß er von ſeiner Anſicht über das Chriſtenthum nur ſeine vertrauteſten Freunde etwas merken ließ; aber er hat ſie in voller Schärfe und Ausführlichkeit in jener umfangreichen „Schutzſchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" niedergelegt, die ihn während eines Vierteljahrhunderts beſchäftigte, indem er ihr in immer neuen Umarbeitungen die möglichſte Vollendung zu geben bemüht war. Leſſing veröffentlichte aus derſelben (1774 ff.) in ſeinen „Wolfenbüttler Fragmenten" eine Reihe der einſchneidendſten Unterſuchungen ohne Nennung des Verfaſſers; von der durchſchlagenden Wirkung dieſer Publikation wird noch ſpäter zu ſprechen ſein. In neuerer Zeit hat Strauß in der obengenannten Schrift von dem Inhalt des ganzen Werks eine genaue Analyſe gegeben und uns erſt dadurch vollſtändig in den Stand geſetzt, uns von einem der kühnſten und ſcharfſinnigſten theologiſchen Kritiker und von ſeiner bedeutendſten wiſſenſchaftlichen Arbeit ein richtiges Bild zu machen.

Schließlich mag hier noch eines Mannes gedacht werden, den wir im weſentlichen gleichfalls zur leibniz-wolffiſchen Schule rechnen müſſen, wenn er ſich auch bei einigen nicht unwichtigen Fragen durch eigenthümliche Annahmen von ihr entfernt, des heſſen-homburgiſchen Geheimeraths Friedrich Caſimir Carl v. Creuz (1724—1770). In ſeinem „Verſuch über die Seele" (1754) beſchäftigt ſich Creuz hauptſächlich mit zwei Unterſuchungen: über das Weſen der Seele und über ihr Fortleben nach dem Tode. Er knüpft mit denſelben zunächſt an Leibniz an, dieſen „vernünftigſten Sterblichen", dem er nachrühmt (I, 181), daß er der Vernunft denſelben Dienſt geleiſtet habe, wie Diana der Tochter

Agamemnon's, indem er ſie vor dem Schickſal bewahrte, von den Prieſtern geopfert zu werden. Aber er findet in dem leibniziſchen Syſtem einige Schwierigkeiten, die ihn verhindern, ſich demſelben unbedingt anzuſchließen. Denn darüber zwar iſt er mit Leibniz vollkommen einverſtanden, daß die Seele nichts körperliches, nichts zuſammengeſetztes ſein könne: der Materialiſmus wird von ihm lebhaft beſtritten. Auch das giebt er zu, daß die Körper aus gewiſſen erſten untheilbaren Theilen beſtehen müſſen, und daß dieſe nicht wieder Körper ſein können, da eben jeder Körper als ſolcher theilbar ſei. Allein er beſtreitet, daß man nun deßhalb die Seele und die Grundbeſtandtheile der Körper für einfache Weſen erklären dürfe. Einfach iſt, wie er glaubt, und ausführlich, aber nicht ſehr bündig, zu erweiſen ſucht[1]), nur das unendliche, uneingeſchränkte Weſen; jedes eingeſchränkte Weſen dagegen muß etwas wirklich unterſchiedenes, etwas außer dem andern befindliches in ſich haben, es muß aus Theilen beſtehen. Sind dieſe Theile nicht blos außer einander, ſondern laſſen ſie ſich auch ohne einander vorſtellen, ſind ſie m. a. W. für ſich beſtehende Subſtanzen, ſo iſt das Ding ein zuſammengeſetztes, mithin ein Körper; ſind ſie dagegen zwar außer einander, aber ſie können nicht ohne einander ſein und gedacht werden, ſo iſt das Ding, welches aus ihnen beſteht, wie Creuz ſagt, weder ein einfaches noch ein zuſammengeſetztes, ſondern ein „Mittelding" zwiſchen beiden, ein „einfachähnliches," aber kein einfaches, ein ausgedehntes, aber kein körperliches Weſen. Er ſetzt daher an die Stelle der Monaden oder der einfachen Weſen, ſofern es ſich um die endlichen Geiſter und um die letzten Elemente der Körperwelt handelt, dieſe an ſich ſelbſt freilich höchſt unklaren Mittelding; und er definirt demgemäß die Seele (I, 146), im übrigen an Leibniz anknüpfend, als ein einfachähnliches Ding, welches die Kraft habe, ſich die Welt nach dem Stand ihres Körpers vorzuſtellen.[2]) Mit Leibniz

1) A. a. O. I, 64 ff. vgl. 188 f.
2) M. vgl. hiezu, was S. 281. von Darjes angeführt iſt.

behauptet er, daß die Seele alle ihre Vorſtellungen aus ſich ſelbſt hervorbringe; wenn er jedoch beifügt, dieſe Erzeugung von Vorſtellungen ſei nur bei einem Theil derſelben aus ihrer Vereinigung mit einem organiſchen Körper zu erklären, die Seele könne auch ohne dieſen Leib denken und denke wirklich vielfach unabhängig von ihm, ihre Vereinigung mit dem Leibe habe nur den Zweck, ihr „unreine Gedanken", ſinnliche Vorſtellungen möglich zu machen, ſo iſt dieß theils mehr theils weniger, als Leibniz zugiebt. Ueber die Frage, ob Seele und Leib auf einander wirken, äußert er ſich ſchwankend (I, 101. 146 f.).

An Leibniz ſchließt er ſich in dem Glauben an eine Präexiſtenz der Seele an, während welcher dieſelbe in immer vollkommenere Körper übergegangen ſein ſoll; die Unſterblichkeit wird ausführlich bewieſen; über den Zuſtand nach dem Tode ergeht er ſich, der Neigung jener Zeit gemäß, in Vermuthungen, wie unter anderem die, daß die Geiſter ſich ihre Gedanken ohne Worte oder Zeichen gegenſeitig mittheilen. Aus der Fähigkeit der Seele, außer der Gemeinſchaft mit dem Körper Vorſtellungen zu erzeugen, wird das Ahnungsvermögen hergeleitet, welches ihr Creuz beilegt; aus dieſem Vermögen erklärt er ſich die Aſtrologie und andere Wahrſagerkünſte, ſoweit etwas wahres daran ſei. Die leibniz-wolffiſche Philoſophie zeigt demnach bei dieſem Manne eine Neigung zur Myſtik, welche ſonſt in der Schule ſelten vorkommt, der es aber allerdings in dem vielſeitigen Geiſt ihres erſten Urhebers nicht ganz an Anhaltspunkten fehlte.

3. Die wolffiſche Philoſophie in Verbindung mit anderen Standpunkten; die Aufklärungsphiloſophie.

Es iſt eine von den häufigſten Erſcheinungen in der Geſchichte der Wiſſenſchaft, daß philoſophiſche Schulen bei längerer Dauer ihre ſtreng wiſſenſchaftliche Haltung und ihre feſte Geſchloſſenheit mehr und mehr aufgeben, ſich mit andern vermiſchen und ſich allmählich in die allgemeine Bildung ihres Zeitalters verlieren.

Je vollständiger die Anhänger eines Systems die großen wissenschaftlichen Probleme in denselben gelöst finden, um so natürlicher ist es, daß sie selbst das Feld für ihre Thätigkeit vorzugsweise in der Untersuchung specielleren Fragen und in der praktischen Anwendung ihrer Grundsätze suchen. Hiefür ist aber die Hauptsache die Beobachtung und Beurtheilung des Gegebenen; und sie tritt als solche nur um so ausschließlicher hervor, wenn man die allgemeinen Principien als etwas ein für allemale festgestelltes, keiner weiteren Untersuchung bedürftiges behandelt. Wenn daher eine Schule bei diesem Stadium angelangt ist, wird immer die Erweiterung und Verwerthung des erfahrungsmäßigen Wissens eine erhöhte Bedeutung für sie gewinnen; und in Folge davon wird sie auch geneigter sein, von ihrem überlieferten Lehrsystem abzuweichen, wenn dasselbe für die Erklärung des ihr vorliegenden Thatbestandes nicht ausreicht oder ihm Gewalt anthut. Steht diese Schule nun vollends gleichzeitig unter dem Einfluß anderer Standpunkte, welche in manchen Beziehungen mit der Erfahrung besser übereinstimmen, so läßt sich zum voraus erwarten, daß sie von diesen manches in sich aufnehmen und daß ihr ursprüngliches System sich mit mancherlei fremdartigen Elementen vermischen wird. Eben dieses war aber die Lage, in welcher sich die deutsche Philosophie nach Wolff befand. Die Folgerungen, welche sich aus den Voraussetzungen eines Leibniz und Wolff ableiten ließen, lagen in den Werken dieser Philosophen, und besonders in Wolff's Lehrbüchern, in aller Ausführlichkeit vor; wenn ihre Nachfolger sich nicht entschließen konnten, jene Voraussetzungen selbst einer erneuerten Prüfung zu unterziehen, eine neue wissenschaftliche Grundlage zu suchen, so blieb ihnen nur übrig, sich auf einzelne Ergänzungen des leibniz-wolffischen Systems zu beschränken, die Grundsätze desselben theils für die Erklärung theils für die praktische Behandlung einzelner Gebiete zu benützen; und je vollständiger nun die leitenden Gedanken durch die Häupter der Schule festgestellt waren, um so ausschließlicher sah man sich hie-

bei auf die Erfahrung, die Beobachtung, verwieſen. Die Erfahrung war aber ſchon vor mehr als einem halben Jahrhundert von Locke für die einzige Quelle alles Wiſſens erklärt worden; auf die pſychologiſche Beobachtung hatten die engliſchen Moralphiloſophen des 18. Jahrhunderts ihre Theorieen gegründet; und wenn gleichzeitig aus Locke's Empiriſmus in England erſt der Idealiſmus eines Berkeley, welcher das Daſein einer Körperwelt ganz läugnete, dann David Hume's Skepſis hervorgieng, ſo wurde derſelbe andererſeits in Frankreich durch Condillac und ſeine Nachfolger zum Senſualiſmus umgebildet, es wurde der Verſuch gemacht, alle unſere Vorſtellungen, ja alle Seelenthätigkeiten überhaupt, auf die äußere Wahrnehmung als ihre einzige urſprüngliche Quelle zurückzuführen, und ſelbſt die äußerſte Conſequenz dieſes Standpunkts, die des Materialiſmus, wurde von Lamettrie noch vor der Mitte des Jahrhunderts in der rückſichtsloſeſten Weiſe gezogen[1]). Auch Deutſchland war von dieſer Bewegung berührt worden. Locke's Erkenntnißtheorie hatte ſchon Leibniz zu einer ausführlichen Gegenſchrift veranlaßt (vgl. S. 136). Thomaſius und ſeine Schule hatten ſich für ſie erklärt, und unter den Philoſophen nach Wolff treten ihr manche unbedingt bei, noch mehrere wiſſen ſie, wenn auch ohne ſtrengere Folgerichtigkeit, mit leibniziſchen Annahmen zu verbinden. Die Schriften der engliſchen Moralphiloſophen empfahlen ſich nicht allein durch ihre geſchmackvolle Darſtellung, ſondern auch durch die leichte Verſtändlichkeit und praktiſche Brauchbarkeit einer Betrachtungsweiſe, welche ohne tiefgehende philoſophiſche Unterſuchungen ſich einfach auf die moraliſche Erfahrung und die natürlichen Neigungen des Menſchen gründen wollte; ſie wurden geleſen, überſetzt und nachgeahmt, und die beliebteſten unter den deutſchen Moraliſten der Aufklärungsperiode nahmen ſie zum Vorbild. Gegen Berkeley's Idealiſmus und Hume's Skepſis verhielt man ſich in Deutſchland allerdings vor Kant nur

1) Näheres hierüber in der Einleitung zu unſerem zweiten Abſchnitt.

ablehnend, und der Materialiſmus eines Lamettrie und ſeiner Nachfolger wurde hier von den Philoſophen einſtimmig zurückgewieſen, ſo manchen Anhänger er auch in der franzöſiſch gebildeten vornehmen Welt zählte. Größeren Beifall fand der Senſualiſmus, deſſen einflußreichſter Vertreter für Deutſchland der Genfer Bonnet (1720—1790) war; und dieß um ſo eher, da Bonnet zwar alle unſere Vorſtellungen, ähnlich wie Condillac, aus den Sinnesempfindungen ableitete, und durch gewiſſe Veränderungen im Gehirn bedingt ſetzte, zugleich aber in theilweiſem Anſchluß an Leibniz nicht allein die Unkörperlichkeit und Unſterblichkeit der Seele, ſondern auch die übernatürliche Offenbarung und die Wunder in Schutz nahm. Sehr bedeutend war ferner der Einfluß, den ein zweiter Genfer, J. J. Rouſſeau (1712—1778), mit ſeiner Naturſchwärmerei, ſeiner deiſtiſchen Gefühlsreligion, ſeiner naturaliſtiſchen Pädagogik, ſeiner demokratiſchen Staatslehre bald nach der Mitte des Jahrhunderts auch in Deutſchland erlangte; und in einer verwandten Richtung wirkte in der Folge die Philoſophie Thomas Reid's (1710—1796) und der ſchottiſchen Schule; denn wie Rouſſeau das Zeitalter von der Ueberbildung zur Natur, von der Verſtandesreflexion zur Unmittelbarkeit des Gefühls zurückrief, ſo ſuchten die ſchottiſchen Philoſophen in den Thatſachen des unmittelbaren Bewußtſeins, den Ausſagen des „gemeinen Menſchenverſtandes" den feſten Zufluchtsort, in welchen ſie ſich vor Berkeley und Hume zurückzogen. Mußte nun ſchon die innere Entwicklung der wolffiſchen Schule dazu führen, daß die ſtrengere Syſtematik gegen die Beobachtung, die theoretiſche Spekulation gegen die praktiſche Anwendung der philoſophiſchen Ideen zurückgeſtellt wurde, daß verſchiedenartige Betrachtungsweiſen ohne tiefere wiſſenſchaftliche Vermittlung verknüpft wurden, ſo konnte dieſe Wirkung durch den Einfluß der engliſchen und franzöſiſchen Philoſophie nur beſchleunigt und verſtärkt werden; und es entſtand ſo in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus der Miſchung der verſchiedenen in der Zeitphiloſophie gegebenen Elemente jene Denk-

weiſe, die man, ſo weit ſie ſich in der Form wiſſenſchaftlicher Reflexion darſtellt, im engeren Sinne die Philoſophie der deutſchen Aufklärung zu nennen pflegt.

Der Unterſchied dieſer Aufklärungsphiloſophie von der leibniz-wolffiſchen liegt vor allem in der einſeitig praktiſchen Richtung, welche ſich der Wiſſenſchaft jetzt bemächtigt. Um die Vervollkommnung des Menſchen, die Beförderung ſeiner Glückſeligkeit, war es auch Leibniz und Wolff zu thun geweſen. Sie waren überzeugt, daß die Vermehrung unſerer Kenntniſſe, die Aufklärung unſerer Begriffe, dieſen Erfolg haben müſſe. Aber ſie hatten denſelben von allem Wiſſen ohne Ausnahme erwartet; ſie hatten die Wiſſenſchaft als ſolche geſucht, und keine Frage, die auf ihrem Weg liegt, deßhalb von der Hand gewieſen, weil ſie auf unſer Verhalten und unſere Zuſtände keinen Einfluß habe. Jetzt dagegen wird eben dieſer Geſichtspunkt als maßgebend vorangeſtellt. Der eigentliche Gegenſtand der Philoſophie und des menſchlichen Intereſſes überhaupt ſoll, wie uns unzähligemale geſagt wird, nur der Menſch ſein, die Glückſeligkeit des Menſchen iſt der einzige Zweck alles Thuns und Erkennens; der Werth desſelben iſt daher ganz und gar nach dem Nutzen zu bemeſſen, den es uns gewährt, dem Beitrag, den es zu unſerer Glückſeligkeit liefert. Als der wichtigſte Theil der Philoſophie erſcheint deßhalb jetzt die Moral; und in der Moral ſelbſt ſind es weniger die grundlegenden Unterſuchungen über die allgemeine Natur der ſittlichen Thätigkeit, ihre Beweggründe und Geſetze, als die Regeln für die beſonderen Lebensverhältniſſe, es iſt weniger die reine als die angewandte Ethik, womit man ſich beſchäftigt. Dieſe eingehende Beſprechung der konkreten Fälle und Aufgaben hat allerdings ſehr viel dazu beigetragen, daß die Sitte und die allgemeine Bildung von einem freieren und humaneren Geiſte durchdrungen wurde; ungleich geringer iſt dagegen der wiſſenſchaftliche Werth dieſer Erörterungen, weil ſie gerade den principiellen Fragen auszuweichen oder dieſelben nur obenhin zu behandeln pflegen. Damit aber der Menſch

wiſſe, wie er ſich zu verhalten und was er für ſein Glück zu thun hat, muß er ſich ſelbſt kennen; und welcher Gegenſtand könnte überhaupt einer Denkweiſe näher liegen, deren ganzes Intereſſe ſich in dem Menſchen und ſeinem Wohle zuſammenfaßt? Daher der Eifer, mit dem man ſich jetzt der pſychologiſchen Beobachtung, und namentlich der Unterſuchung des Gefühls, dieſer ſubjektivſten Geiſtesthätigkeit, zuwendet; wie denn jenes ganze Zeitalter die klaſſiſche Periode der Selbſtbetrachtung, der Tagebücher, der Bekenntniſſe, der phyſiognomiſchen Studien, der Berichte über das eigene Leben, der vertraulichen Briefwechſel mit aller Welt und für alle Welt iſt. Keinen geringen Werth hat ferner für den Menſchen die Kenntniß des Verhältniſſes, in dem er zu der ihn umgebenden Welt ſteht, des Nutzens, welchen ſie ihm gewährt, der Hülfsmittel, welche ſie ihm darbietet; und ſo ſehen wir denn ſeit Wolff's Zeit jene teleologiſche Naturbetrachtung, die ſchon bei ihm eine ſo bedeutende Rolle geſpielt hattte, ſich immer breiter entwickeln. Der Satz, daß die Welt um der vernünftigen Weſen, und unſere Welt um des Menſchen willen geſchaffen ſei, daß alles in derſelben bis auf's kleinſte hinaus auf ſein Wohl, ſeinen Nutzen, ſein Vergnügen berechnet ſei, wird in zahlloſen Betrachtungen an allen einzelnen Theilen der Natur durchgeführt; wogegen das rein wiſſenſchaftliche Intereſſe einer ſtreng phyſikaliſchen Naturerklärung unverkennbar zurücktritt. Auf der gleichen Seite liegt für dieſen Standpunkt auch die hauptſächlichſte Bedeutung der Religion: Gott iſt das Weſen, welches für den Menſchen auf's vollkommenſte ſorgt, welches alles auf ſeine Glückſeligkeit berechnet hat und auf ſein Wohl hinlenkt; und es tritt aus dieſem Grunde in der Theologie dieſer Zeit unter den Eigenſchaften Gottes die der Güte noch ſtärker hervor, als die der Weisheit, durch deren Hervorhebung Leibniz ſeiner Ueberzeugung von der vernünftigen Geſetzmäßigkeit des Weltganzen ihren theologiſchen Ausdruck gegeben hatte. Der Glaube an eine Gottheit iſt dem Menſchen unentbehrlich, denn nur in ihm weiß er ſich ſeines eigenen Wohls

vollkommen ſicher; der Beweis für das Daſein Gottes iſt daher eine von den Aufgaben, welche die Aufklärungsphiloſophie mit dem größten Eifer in's Auge faßt; aber die nähere Beſtimmung der Gottesidee hält ſie in der Regel weder für möglich noch für nöthig, wenn nur das gewahrt wird, was ihr allein am Herzen liegt, das Daſein eines Weſens durch deſſen Güte, Weisheit und Allmacht dem Menſchen alle Bedingungen ſeiner Glückſeligkeit verbürgt werden. Indem die Natur als das Werk Gottes unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt wird, erhält man jene phyſikotheologiſchen Betrachtungen, an denen das 18. Jahrhundert ſeit Wolff ſo reich iſt, jene Schriften, welche bald in erbaulicherem, bald in wiſſenſchaftlicherem Tone darauf ausgehen, die göttliche Güte und Weisheit in der Natureinrichtung nachzuweiſen, wie Reimarus' Abhandlungen über die natürliche Religion (ſ. o. S. 297) und ſeines Freundes B. H. Brockes, des hamburgiſchen Naturdichters, „irdiſches Vergnügen in Gott." Wurde dieſe Betrachtungsweiſe auf irgend eine beſchränktere Klaſſe von Naturgegenſtänden angewendet, wurden die Erſcheinungen des Gewitters oder der Erdbeben, die Eigenſchaften der Steine und der Pflanzen, der Körperbau, die Lebensweiſe und die Kunſttriebe einzelner Thiere zum Ausgangspunkt für die theologiſchen Ueberzeugungen genommen, ſo ergaben ſich Darſtellungen, wie ſie nach engliſchem Vorgang unter dem Titel einer Brontotheologie, Siſmotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Inſectotheologie, Teſtaceotheologie, Melittotheologie, Akridotheologie, Ichthyotheologie u. ſ. w. in Menge zu Tage kamen; Darſtellungen, die ſich natürlich um ſo mehr in's kleinliche und geſchmackloſe verlieren mußten, je mehr ſie ihren Gegenſtand vom Zuſammenhang des Naturganzen zu trennen und unmittelbar aus göttlichen Abſichten zu erklären pflegten. Dieſer natürlichen Theologie gegenüber verlor die geoffenbarte nothwendig von ihrer Bedeutung. Indeſſen waren die Männer der Aufklärung über ihre Stellung zu derſelben keineswegs einig; weit auseinanderliegende theologiſche Anſichten, von dem rationalen Supranatura-

liſmus einer gemäßigten Orthodoxie bis zur ausgeſprochenen Beſtreitung des Offenbarungsglaubens, finden hier ihre Vertreter, und wir ſehen nicht ſelten den gleichen Mann von dem einen dieſer Standpunkte in raſchen Sprüngen zu dem andern gelangen, wie dieß z. B. bei dem bekannten Dr. Bahrdt (1741—1792) der Fall war, einem fähigen Kopf, welchen aber die eitle Oberflächlichkeit ſeines Weſens und der völlige Mangel an ſittlicher Haltung nicht über die Rolle des radikalen Schreiers hinauskommen ließ. So wenig aber die Aufklärung den Glauben an die göttliche Güte und Weisheit entbehren konnte: faſt noch unentbehrlicher war ihr doch der Glaube an die eigene endloſe Fortdauer, und noch mehr lag ihr daran, über das Leben nach dem Tode die Vorſtellungen zu gewinnen, welche dem Intereſſe des Menſchen die vollkommenſte Befriedigung verſprachen. Gott und die Unſterblichkeit ſind die zwei wichtigſten Glaubensartikel der Aufklärung; wie die Gottheit das Weſen iſt, welches den Menſchen zur Glückſeligkeit führt, ſo iſt das jenſeitige Leben der Zuſtand, in dem er ſie erreicht; und damit es dieß ſein kann, muß unſer künftiges Daſein dem gegenwärtigen möglichſt nahe gerückt werden: es wird nicht allein die Hölle und die Ewigkeit der Höllenſtrafen einſtimmig beſeitigt, ſondern auch der Vollendungszuſtand der himmliſchen Seligkeit verwandelt ſich in eine fortſchreitende Vervollkommnung, und in der Schilderung des Jenſeits nimmt die Fortſetzung der perſönlichen Verhältniſſe, in denen der Einzelne ſich wohl fühlte, das Wiederſehen von Freunden und Angehörigen, die wichtigſte Stelle ein. Es iſt ſo durchaus der Menſch und ſein Wohl, in dem alles philoſophiſche Intereſſe ſich concentrirt; der Werth, welcher jeder Unterſuchung beigelegt wird, richtet ſich nach ihrer praktiſchen Nutzbarkeit; man ſucht die weſentliche Aufgabe der Philoſophie nicht in der Erklärung der Erſcheinungen aus ihren Gründen, nicht in der Bildung einer zuſammenhängenden wiſſenſchaftlichen Weltanſicht, ſondern in der Belehrung des Menſchen über diejenigen Gegenſtände, von denen ſeine Glückſeligkeit abhängt;

und im Zuſammenhang damit wird auch die ſtrengere Form der ſyſtematiſchen Darſtellung immer mehr verlaſſen, und es wird durch eine leichtere und elegantere Behandlung philoſophiſcher Gegenſtände der Veränderung, welche ſich eben damals in der deutſchen Literatur und im Geſchmack der Leſewelt vollzog, Rechnung getragen. Schon im erſten Jahr nach Wolff's Tode klagt Mendelsſohn — welcher dazu allerdings in dem damaligen Berlin ohne Zweifel mehr Veranlaſſung fand, als er in einer deutſchen Univerſitätsſtadt gehabt hätte — wiederholt über die galante und flüchtige Art der jetzigen Weltweiſen, über die Verachtung, in welche die Metaphyſik gerathen ſei, über die Ueberhandnahme der philoſophiſchen Stutzer und das Zurücktreten der rechtſchaffenen Philoſophen, die Nachäffung der franzöſiſchen Oberflächlichkeit; in noch weit größerem Umfang verbreitete ſich aber dieſer Geiſt in der Folge: die Zeit der Populärphiloſophie war gekommen.

Von dieſer Hinwendung der Philoſophie zum nützlichen und gemeinverſtändlichen iſt uns ſchon aus der wolffiſchen Schule ein Beiſpiel an G. F. Meier (ſ. o. S. 290) vorgekommen. Mit ihm kann Johann Georg Sulzer (1720—1779) zuſammengeſtellt werden, ein Züricher von Geburt, deſſen Wirkſamkeit aber von Anfang an Berlin angehört. Auch er hat, wie Meier, ſeinen Ruhm vorzugsweiſe den äſthetiſchen Werken zu verdanken, welche ihn auf dieſem Gebiete zu einer von den erſten Auktoritäten ſeiner Zeit machten. Doch iſt er jenem an Selbſtändigkeit des Denkens überlegen und in dieſer Beziehung eher mit Baumgarten zu vergleichen. Als Wolff's Schüler zeigt ihn uns ſchon ſeine erſte Schrift vom Jahr 1745, welche der Berliner Prediger A. F. W. Sack, gleichfalls ein Bewunderer der leibniz-wolffiſchen Philoſophie, mit einem empfehlenden Vorwort begleitete, die „moraliſchen Betrachtungen über die Werke der Natur.“ Es iſt ganz der Geiſt der wolffiſchen Theologie, in dem hier Gottes weiſe Abſichten bei der Natureinrichtung auseinandergeſetzt werden, es kommen aber freilich auch alle Schwächen derſelben zum Vorſchein; ſo wird unter anderem (um von vielen

Beispielen nur eines anzuführen) S. 19 ein besonderer Beweis der göttlichen Güte darin gefunden, daß die Kirschen nicht zur Zeit der Winterkälte reif werden, in der sie uns lange nicht so gut schmeckten, und die Trauben nicht während der Sommerhitze, die den jungen Wein in Essig verwandeln würde. Aehnliche Betrachtungen hat Sulzer auch noch später veröffentlicht. In philosophischer Beziehung sind aber aus dem mannigfaltigen Inhalt seiner Schriften das wichtigste die Untersuchungen über die Empfindungen, welche die allgemeine Grundlage für sein Specialfach, die Aesthetik, bilden.[1]) Eine Empfindung ist nach Sulzer eine Vorstellung, insofern sie angenehm oder unangenehm ist, Verlangen oder Abscheu hervorbringt. Diese Eigenschaft haben nun, wie er glaubt, nur die verworrenen Vorstellungen, denn in ihnen stellt sich eine große Menge von Ideen der Seele gleichzeitig dar, es werden viele Nerven zugleich erschüttert, und es wird dadurch die Aufmerksamkeit von den Gegenständen, deren Ideen zu mannigfaltig und zu unklar sind, um sie auf sich zu ziehen, auf den eigenen Zustand gelenkt; je deutlicher dagegen unsere Vorstellungen sind, um so ausschließlicher nimmt ein bestimmter Gegenstand unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, um so schwächer ist daher die mit ihnen verbundene Erschütterung, um so weniger denken wir dabei an uns selbst. Diejenigen Vorstellungen aber, die sich auf unseren eigenen Zustand beziehen, sind Empfindungen; und ebendeßhalb, weil sie dieß sind, und weil sie mehr durch verworrene Vorstellungen, als durch deutliche Begriffe hervorgerufen werden, widersprechen unsere Empfindungen nicht selten unsern klaren, auf Gründen beruhenden Ueberzeugungen und Entschlüssen, und überwältigen dieselben oft unwiderstehlich. Ihrer Beschaffenheit nach zerfallen die Empfindungen in angenehme und unangenehme: jene

1) Es gehört hieher von den Abhandlungen, welche in Sulzer's Vermischten Schriften v. J. 1773 abgedruckt sind, besonders die 1., 2., 7., 9., und 11.

entſtehen, wenn unſer Zuſtand vollkommener, dieſe, wenn er unvollkommener wird. Der Eindruck der Gegenſtände auf unſere Empfindung hängt in letzter Beziehung von ihrem Verhältniß zu unſerer Vorſtellungsthätigkeit ab. Wiewohl nämlich Sulzer das Vorſtellen oder Erkennen und das Empfinden als die zwei urſprünglichſten Seelenvermögen bezeichnet, hält er doch zugleich ſehr entſchieden an der Anſicht von Leibniz und Wolff feſt, daß die Grundkraft der Seele, wie jeder Subſtanz überhaupt, in der Vorſtellungskraft beſtehe, daß die Hervorbringung von Ideen ihre einzige weſentliche Thätigkeit ſei. Er findet daher den Grund aller unangenehmen Empfindungen in den Hinderniſſen, welche dieſe natürliche Thätigkeit der Seele aufhalten und ſtören, den Grund alles Vergnügens und aller Begierde in der Beförderung ihrer Vorſtellungsthätigkeit, welche ſie empfindet, oder ſich verſpricht. Aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet er nun die verſchiedenen Klaſſen von Empfindungen, die intellektuellen, ſinnlichen und moraliſchen. Die intellektuellen Empfindungen beziehen ſich auf die Schönheit ſinnlicher oder intellektueller Gegenſtände (denn auch Lehrſätze, Handlungen u. ſ. w. können ſchön ſein). Die Schönheit iſt aber (wie nach Wolff die Vollkommenheit; vgl. S. 227) Einheit in der Mannigfaltigkeit; ein ſchöner Gegenſtand ſtellt uns eine Menge von Ideen auf einmal dar, die ſo zur Einheit verbunden ſind, daß wir dadurch in den Stand geſetzt ſind, ſie zu entwickeln und auf einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt zurückzuführen. In der Ausſicht auf geiſtige Thätigkeit, welche ſich uns dadurch eröffnet, liegt der Reiz des Schönen. Die Wirkung desſelben gründet ſich mithin auf die Natur der Seele und der Gegenſtände, ſie richtet ſich nach feſten Geſetzen, und es kommt nur darauf an, das Schöne zu kennen, um den richtigen Eindruck von ihm zu erhalten: „der Geſchmack iſt eine nothwendige Folge der Erkenntniß und Einſicht;“ und da nun unſer Aeſthetiker ſelbſtverſtändlich überzeugt iſt, daß dieſe Einſicht in keiner Zeit eine ſo hohe Stufe erreicht habe, wie in der ſeinigen, ſo theilt er mit der ganzen Aufklärungs-

periode nicht allein das für sie so bezeichnende übermäßige Vertrauen auf die Theorie und die Regel, sondern auch die nicht minder bezeichnende Bewunderung ihrer eigenen, damals noch so bescheidenen, dichterischen Leistungen. Nur die Weltweisheit, bemerkt er einmal[1]), sei es, welche den neueren Künstlern das Mittel gebe, die alten zu übertreffen, und nur vermittelst dieser Hülfe sei Homer von Bodmer und Milton, und Lucrez von Pope übertroffen worden.[2]) Unter den gleichen Gesetzen, welche für die intellektuellen Empfindungen gelten, stehen auch die sinnlichen: ihre Annehmlichkeit hängt, wie man an der Musik sieht, von der Regelmäßigkeit ab, mit welcher die einzelnen Eindrücke in ihnen verknüpft sind, sie beruht somit schließlich gleichfalls auf der Förderung, welche unserer Vorstellungsthätigkeit aus der einheitlichen Zusammenfassung eines Mannigfaltigen erwächst. Nicht anders verhält es sich endlich auch mit den moralischen Empfindungen. Die Gegenstände, welche moralisches Vergnügen hervorbringen, beziehen sich alle auf die Glückseligkeit verständiger Wesen. Die Glückseligkeit wird aber dadurch befördert, daß die natürliche Thätigkeit der Seele vervollkommnet und erleichtert wird; und jenes geschieht dadurch, daß ihr Ideen verschafft werden, an denen sie ihre Wirksamkeit üben kann, dieses dadurch, daß die Hindernisse weggeräumt werden, welche ihre Thätigkeit hemmen, wie Krankheit, Dürftigkeit, heftige Leidenschaften. Unter den einen oder den andern von diesen zwei Gesichtspunkten fällt alles, was sich auf unsere eigene Glückseligkeit bezieht; der Werth der Freundschaft z. B. beruht darauf, daß der Umgang mit einem Freunde der Seele einen freieren und ungehinderteren Lauf ihrer Gedanken verschafft, der Werth der äußeren Güter darauf, daß uns ihr Besitz vor den Hindernissen schützt, welche Armuth und Abhängigkeit der Wirk-

1) Gedanken über den Ursprung der Wissenschaften und schönen Künste. Berl. 1762. S. 28.

2) Ueber Sulzer's Kunsttheorie und Kritik findet man näheres bei Gervinus Gesch. der Nationalliteratur d. D. IV, 235 f. 3. A.

ſamkeit der Seele entgegenſtellen, und uns die Mittel zur Ausführung unſerer Ideen verſchafft u. ſ. w. Die gleichen Gründe ſind es aber auch, aus denen die Freude an fremder Glückſeligkeit und das Beſtreben, ſie zu fördern, hervorgeht; denn was uns eine angenehme Empfindung erweckt, wenn es uns gegenwärtig iſt, deſſen Idee erweckt eine gleichartige, wenn auch ſchwächere, Empfindung; wir empfinden daher fremdes Glück und Unglück in ähnlicher Weiſe, wie unſer eigenes. Aus den Empfindungen entſpringen alle unſere Thätigkeiten: Wahrheiten, die man blos begreift, wirken nie als Beweggrund, nur diejenigen, die man empfindet, haben Einfluß auf unſere Handlungen; und da nun das Grundgeſetz des Empfindens in dem Verlangen nach Glückſeligkeit beſteht, ſo iſt dieſes auch für unſer Thun der einzige naturgemäße Zweck und Beweggrund. Auch die Philoſophie und die Kunſt ſollen durchaus der Glückſeligkeit des Menſchen dienen: jene, indem ſie ihn über ſeine moraliſchen Bedürfniſſe und über die Mittel zu ſeiner Glückſeligkeit unterrichtet, dieſe, indem ſie die Lehren der Philoſophie dem menſchlichen Gemüth einprägt und ihnen Kraft giebt. Nun hat der Menſch allerdings in dieſer Welt mit Uebeln aller Art zu kämpfen, und er gelangt deßhalb nur zu einer ſehr unvollkommenen Glückſeligkeit. Aber theils waren dieſe Uebel und dieſe Unvollkommenheit unvermeidlich, weil es die Natur der endlichen Weſen mit ſich bringt, daß ſie ihre Vollkommenheit, und daher auch ihre Glückſeligkeit, nur in allmählichem ſtufenweiſen Fortſchritt erreichen können; theils läßt ſich, wie Sulzer glaubt, annehmen, daß alle endlichen Vernunftweſen irgend einmal in einen Zuſtand kommen werden, in dem ſie „vor allem Schmerz geſichert, von einer angenehmen Empfindung zur andern übergehen.“ Auch für Sulzer hat daher, neben dem Glauben an eine Gottheit, der Unſterblichkeitsglaube die höchſte Bedeutung; nur nimmt er mit Leibniz an, daß die Seele nach dem Tode in einen neuen Leib übergehe, und vor dem Eintritt in dieſes Leben in einem ſehr kleinen Körper präexiſtirt habe, der auch nach dem

Tod mit ihr verbunden bleiben soll. In der Beschaffenheit unseres jetzigen Leibes ist er geneigt, den Hauptvorzug des Menschen vor den Thieren zu sehen: er behauptet nicht allein, die Vernunft hänge, so weit sie sich auf die Körperwelt bezieht, gänzlich von der Organisation der Sinne ab, er will nicht allein dafür, daß die Thiere nicht zur Vernunft gelangen, weniger den „Mangel des Genies," als den Mangel der Sprache, und für den letzteren ihre körperliche Organisation verantwortlich machen; sondern er sagt auch geradezu, der ganze Unterschied zwischen den Menschen- und Thierseelen scheine blos von der Organisation des Körpers herzukommen, und die letzteren werden wohl auch einmal in besser organisirten Körpern zur Vernunft kommen — Folgerungen aus leibnizischen Sätzen, die Leibniz selbst nicht anerkannt hätte, und in denen auch der Einfluß der sensualistischen Lehre sich nicht verkennen läßt.

Noch enger, als Sulzer, schließt sich der leipziger Professor Ernst Platner (1744—1818) an Leibniz an, dessen Schriften den kunstsinnigen, in der klassischen Literatur und Philosophie wohlbewanderten Mann schon um ihrer geschmackvolleren Form willen weit mehr anzogen, als Wolff's Lehrbücher.[1]) Wir finden bei ihm alle die Annahmen, welche das leibnizische System bezeichnen: die Unterscheidung des aprioriſchen und empirischen Erkennens, der angeborenen Begriffe (welche aber nur aus Anlaß der sinnlichen Vorstellungen sich entwickeln) und der mittelst der Sinne und der Phantasie gebildeten; den Satz, daß alles ausgedehnte aus einfachem, daß daher die Materie aus unkörperlichen Substanzen, aus Monaden zusammengesetzt, und die Ausdehnung ebenso, wie alle andern sinnlichen Eigenschaften der Dinge, bloße Erscheinung sei; die seelenartige Natur und die Vorstellungskraft der Monaden; die stetige Stufenreihe derselben, von den schlafenden

1) Ich berichte über ihn nach dem Abriß der theoretischen und praktischen Philosophie, den er in seinem Hauptwerk, den „Philosophischen Aphorismen" (1. A. 1776 und 1782) gegeben hat.

„Vorſtellkräften“ an bis zu der Gottheit als dem höchſten, alle möglichen Welten ſich vollkommen deutlich vorſtellenden Geiſte; den feineren Organiſmus, mit dem unſere Seele von Anfang an unzertrennlich vereinigt geweſen ſein ſoll und es auch nach dem Tod bleibe; den Determiniſmus, welcher die Willensfreiheit auf eine innerlich nothwendige Selbſtbeſtimmung zurückführt; die teleologiſche Naturbetrachtung, die teleologiſche Beweisführung für das Daſein Gottes, die Lehre von der beſten Welt und die leibnizianiſche Theodicee. Nur mit der vorherbeſtimmten Harmonie der Seele und des Leibes iſt er nicht unbedingt einverſtanden und zieht ihr ſeinerſeits ihre phyſiſche Wechſelwirkung vor, von der er mit Recht bemerkt, daß ſie gerade durch Leibniz, indem er allen urſprünglichen Subſtanzen einerlei Natur beilegt, denkbar gemacht werde. Doch iſt es mehr noch ein anderer Zug, der uns in Platner, trotz ſeines ſonſtigen Leibnizianiſmus, einen Mann aus der Generation der Aufklärungsphiloſophen erkennen läßt: die Ausſchließlichkeit, mit der auch von ihm die Glückſeligkeit als der letzte Zweck der Welt und des Menſchen betont wird. Gott hat alles in der Welt auf die größte mögliche Glückſeligkeit der lebenden Weſen berechnet; keine andere iſt daher auch die Beſtimmung des Menſchen; alle angenehmen Empfindungen, ſeien es nun körperliche oder geiſtige, entſprechen ſeiner Beſtimmung, ſo lange ſie weder ſeine eigene Glückſeligkeit noch die Vollkommenheit der Welt ſtören; nur ein Mittel zur Glückſeligkeit iſt die Tugend. Dieſe ſelbſt ſteht um ſo höher, je beſtimmter die Begriffe ſind, aus denen ſie hervorgeht, je klarer der Menſch es erkennt, wovon ſeine wahre Glückſeligkeit, und namentlich ſeine jenſeitige Glückſeligkeit abhängt. Eine niedrigere Tugend iſt es, welche ſich auf die gewöhnlichen unklaren Vorſtellungen über das göttliche Geſetz, über die künftigen Belohnungen und Strafen gründet. In dieſen Sätzen ſpricht ſich doch ganz die Denkweiſe der Aufklärungsphiloſophie aus, wie denn außer allem andern auch die ebenberührte Unterſcheidung zwiſchen der höheren Tugend der Aufgeklärten und der niedrigeren, auf

die herrschenden religiösen Vorstellungen gebauten, durchaus in ihrem Sinn ist.

Neben den Männern aus der leibniz-wolffischen Schule treten aber jetzt auch Freunde der locke'schen Philosophie auf, welche nach ihrem Vorgang durch genaue Beobachtung der menschlichen Natur das für den Menschen erreichbare und zu seiner Glückseligkeit nothwendige Wissen zu gewinnen bemüht sind. Dahin gehört z. B. der Berliner Oberconsistorialrath Karl Franz v. Irwing (1728—1801).

In seinen Untersuchungen über den Menschen[1]) geht dieser Schriftsteller von der doppelten Voraussetzung aus, daß der Mensch, wenn auch nicht der einzige, doch jedenfalls der hauptsächlichste Gegenstand der Philosophie sei, und daß die einfachen Begriffe, welche den Grundstoff aller menschlichen Erkenntniß ausmachen, nur aus der äußeren und der inneren Empfindung entstehen können. Unter den äußeren Empfindungen unterscheidet er, nach Sulzer's Vorgang, die Empfindungen im engeren Sinn, welche uns über die Gegenstände unterrichten, und die Gefühle, welche uns selbst unmittelbar afficiren, unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten und durch ihre Wiederholung das Selbstgefühl erzeugen. Diese an sich selbst blos leidentlichen Zustände der Seele liefern uns aber, wie er bemerkt, nur einfache Perceptionen; alles was aus diesen durch Absonderung, Verknüpfung und Folgerung weiter abgeleitet wird, ist auf die Selbstthätigkeit der Seele zurückzuführen. Der Antrieb zur Selbstthätigkeit liegt immer in gewissen Gefühlen; diese erwecken die Aufmerksamkeit, sie veranlassen die Seele, ihre Thätigkeit auf alles einzelne in ihren Vorstellungen zu lenken und an denselben immer neue Verhältnisse und Resultate zu bemerken. Durch fortgesetzte

1) Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. 4 Bde. Berl. 1772—1785.

Wiederholung dieſer Thätigkeit entſteht das ganze Gebäude unſeres Wiſſens, und wenn die menſchliche Seele der thieriſchen in ſo hohem Grad überlegen iſt, ſo liegt der letzte Grund davon, wie Irwing glaubt, darin, daß für ſie nicht, wie für jene, blos die äußeren Gefühle und die Idee davon, ſondern auch alle andern Ideen Antrieb und Veranlaſſung werden können, ihre Thätigkeit zur Wirkſamkeit zu bringen. Das unentbehrlichſte Hülfsmittel für dieſe Bearbeitung der Ideen iſt aber die Bezeichnung derſelben, die Sprache; ihr legt daher Irwing, auch hierin Locke folgend, für die Entwicklung des Verſtandes eine ſolche Bedeutung bei, daß beide für ihn faſt zuſammenfallen. Alle allgemeinen Begriffe ſind für ihn, wie er ausdrücklich erklärt (IV, 251), „im Grunde betrachtet blos Worte und weiter nichts", ein wirklicher Gegenſtand entſpricht nur unſern Einzelanſchauungen, und da nun die letzteren alle in ſinnlichen Wahrnehmungen beſtehen, und alle unſere realen Begriffe von ihnen abſtrahirt ſind, können wir von unſinnlichen Dingen keinen klaren Begriff haben.

An Locke ſchließt ſich auch Dietrich Tiedemann (1748—1803), der bekannte Geſchichtſchreiber der Philoſophie, welcher Profeſſor in Kaſſel und dann in Marburg war [1]), in der Beſtreitung der angeborenen Ideen und in dem Grundſatz an, daß alle unſere Begriffe aus der Erfahrung herſtammen; ebenſo aber auch darin, daß er die Erfahrung nicht ſenſualiſtiſch auf die äußeren Sinne beſchränkt wiſſen will, ſondern in dem inneren Sinn oder dem Selbſtbewußtſein eine ſelbſtändige Erkenntnißquelle anerkennt, und den Verſuch des Helvetius, alle Geiſtesthätigkeiten auf die Empfindung zurückzuführen, ausdrücklich beſtreitet. Dagegen widerſpricht er Locke's Behauptung, daß die Denkkraft möglicherweiſe auch der Materie zukommen könne; er

1) Sein philoſophiſches Hauptwerk, an das ich mich hier zunächſt halte, ſind die „Unterſuchungen über den Menſchen." 3 Bde. 1777 f.

erklärt die Seele für ein von unſerem Organismus verſchiedenes Weſen, deſſen Princip er mit Leibniz in der Vorſtellungskraft findet; daß ſie jedoch dann auch einfach ſein müſſe, will er neben anderem hauptſächlich deßhalb nicht zugeben, weil er ſich unter dieſer Vorausſetzung ihre Wechſelwirkung mit dem Körper nicht zu erklären weiß, an die Stelle der letzteren aber eine bloße präſtabilirte Harmonie beider zu ſetzen ſich nicht entſchließen kann. Er ſchreibt daher der Seele nicht bloß, wie Creuz (über den S. 301), Ausdehnung, ſondern auch Solidität zu, glaubt aber trotzdem ihre Unkörperlichkeit und Unvergänglichkeit feſthalten zu können, weil ſie nicht aus wirklichen, von einander trennbaren Theilen beſtehe. Wiewohl aber Tiedemann die Vorſtellungskraft für die Grundkraft der Seele hält, läßt er doch Leibniz' Behauptung, daß die Seele immer vorſtelle oder denke, nicht gelten: er giebt zu, daß ſie immer gewiſſe Modifikationen erleide, aber zu Vorſtellungen im eigentlichen Sinn ſollen dieſe doch nur dadurch werden, daß man ſich ihrer bewußt iſt.

Eine ähnliche Mittelſtellung zwiſchen Locke und Leibniz nimmt ein Mann ein, welcher ſich durch wiſſenſchaftliche Schärfe und Selbſtändigkeit vor den meiſten von den gleichzeitigen Philoſophen auszeichnet, der kieler (ſpäter kopenhagener) Profeſſor Nikolaus Tetens (1736—1805). Doch tritt Leibniz' Einfluß bei ihm ſtärker hervor, als bei Tiedemann, und ſein Hauptwerk[1]) beweiſt, daß die Inauguraldiſſertation, in welcher Kant die Grundgedanken ſeines Syſtems zuerſt niedergelegt hat, einen mehr als oberflächlichen Eindruck auf ihn gemacht hatte. Er erklärt darin einerſeits, er wolle ſich durchaus der beobachtenden Methode bedienen, welcher Locke und die Naturforſcher folgen; und wirklich giebt auch die Genauigkeit der pſychologiſchen Be-

1) Philoſophiſche Verſuche über die menſchliche Natur. 2 Bde. 1777.

obachtung, die ſorgfältige Zergliederung der pſychiſchen Vorgänge, die umſichtige Abwägung der Folgerungen, die ſich aus ihnen ziehen laſſen, ſeinem Werk einen bleibenden Werth. Auch in dem allgemeinen Grundſatz, daß alle Ideen und Begriffe aus Empfindungen entſtehen, ſtimmt er mit Locke und der empiriſchen Schule überein. Andererſeits aber iſt er überzeugt, daß die Empfindungen doch nicht mehr ſeien, als der Stoff der Gedanken, ihre Form dagegen das Werk der denkenden Kraft ſei, daß es gewiſſe „ſubjektiviſch nothwendige Denkarten", gewiſſe in der Natur der Seele begründete Denkgeſetze gebe, die ſich nicht bezweifeln laſſen; und er beſtreitet in dieſer Beziehung namentlich Hume, welcher die Vorſtellung des Cauſalzuſammenhangs auf die regelmäßige Aufeinanderfolge gewiſſer Erſcheinungen und die dadurch bewirkte Ideenaſſociation zurückführen wollte, indem er zeigt: in dem Verhältniß der Urſache und der Wirkung, des Grundes und der Folge, liege nicht eine bloße Aufeinanderfolge, ſondern eine nothwendige Verknüpfung der Ideen, welche von der Aſſociation derſelben in der Phantaſie verſchieden, ſich nur aus der Denkkraft herleiten laſſe. Dabei entgeht es ihm nicht, daß wir den Begriff der Urſache zunächſt von unſerer eigenen Willensthätigkeit, den des Grundes und der Folge von unſerer Verſtandesthätigkeit abſtrahiren. — In ſeinen pſychologiſchen Unterſuchungen geht er vor allem darauf aus, die verſchiedenen Arten pſychiſcher Thätigkeiten genau zu unterſcheiden, den eigenthümlichen Charakter einer jeden und ihr gegenſeitiges Verhältniß zu beſtimmen. Wenn Leibniz die Vorſtellungskraft für die Grundkraft der Seele erklärt hatte, ſo hat er, wie Tetens bemerkt, den Unterſchied des Vorſtellens von anderen geiſtigen Vorgängen zu wenig beachtet. Seiner Anſicht nach beſteht die urſprüngliche Thätigkeit der Seele ſo wenig im bloßen Vorſtellen, daß vielmehr alle Vorſtellungen gewiſſe ihnen vorangegangene Modifikationen der Seele vorausſetzen, und ihrerſeits nichts anderes ſind, als die von jenen zurückgelaſſenen Spuren, Darſtell-

ungen der ihnen vorangegangenen Seelenzuſtände oder der Urſachen, die ſie hervorrufen. Näher unterſcheidet Tetens (I, 620 f. u. a. St.) in der Seele ein dreifaches Vermögen. Zuerſt beſitzt ſie ein Vermögen, ſich modificiren zu laſſen und dieſe Veränderungen zu fühlen. Beides zuſammen macht das Gefühl aus. Dieſer Receptivität ſteht die Aktivität, die innere thätige Kraft der Seele gegenüber. Soferne ſich dieſe auf die empfundenen Modifikationen bezieht und uns ein Bild von ihnen liefert, nennen wir ſie die Vorſtellungskraft, ſoferne ſie die Vorſtellungen wieder bearbeitet, Denkkraft; beides faſſen wir unter dem Namen des Verſtandes zuſammen. Neben dieſer Beſchäftigung mit ihren früheren Modifikationen bewirkt aber die Seele durch ihre thätige Kraft auch neue Veränderungen in ihrem innern Zuſtand oder in ihrem Körper oder in beiden zugleich. Das Vermögen dazu kann die Thätigkeitskraft im engeren Sinn oder der Wille genannt werden. Durch dieſe Erörterungen von Tetens, welche Sulzer's Unterſcheidung des Erkennens und Empfindens mit der hergebrachten ariſtoteliſchen des Erkennens und Begehrens verknüpfen, iſt die Lehre von den drei Seelenvermögen in die Pſychologie eingeführt worden. Der nächſte Gegenſtand des Gefühls ſind immer die jedesmal gegenwärtigen paſſiven Modifikationen der Seele, die thatſächlich mit ihr vorgehenden Veränderungen; und Tetens behauptet deßhalb, das Gefühl beziehe ſich unmittelbar immer auf das Abſolute, nicht auf das Relative, d. h. auf einen beſtimmten realen Vorgang als ſolchen, nicht blos auf das Verhältniß mehrerer Dinge oder Vorgänge. Die Selbſtthätigkeit, durch welche wir Vorſtellungen erhalten, äußert ſich zunächſt in dem Vermögen, zu percipiren, Empfindungsvorſtellungen zu bilden; zu einem höheren Grade geſteigert, in der Einbildungskraft oder Phantaſie, dem Vermögen, dieſe Vorſtellungen zu reproduciren; auf der höchſten Stufe in der Dichtkraft, der Schöpfung neuer Vorſtellungen aus dem Stoffe, den wir in den Empfindungen

aufgenommen haben. In dem Erkennen der Verhältniſſe und Beziehungen zwiſchen den Dingen, deren Bild die Vorſtellung uns liefert, beſteht das Denken. Ihm haben wir es zu verdanken, daß die äußeren Eindrücke geſondert, die Dinge wahrgenommen werden, daß unſer Selbſtgefühl zur Klarheit gelangt, zum Selbſtbewußtſein wird, daß die ſinnlichen Bilder zu Ideen, die ſinnlich allgemeinen Vorſtellungen zu Begriffen werden; durch das Denken werden aus den Wahrnehmungen die allgemeinen Verhältnißbegriffe, wie unter anderem auch die des Raumes und der Zeit, abſtrahirt; auf der Anwendung der uns angeborenen Denkgeſetze und Axiome beruhen alle Folgerungen. Bei der Beſprechung des Willens widmet Tetens der Frage über die Willensfreiheit eine ausführlich eingehende Unterſuchung, und er bemüht ſich hier, zwiſchen dem Determiniſmus und dem Indeterminiſmus zu vermitteln; ſchließlich kommt er aber, nach der ſorgfältigſten Unterſuchung aller der Elemente, aus denen ſich die Willensthätigkeit zuſammenſetzt, im weſentlichen doch wieder auf den leibniziſchen Determiniſmus zurück. Das Weſen der Seele betreffend, ſchließt ſich Tetens an Leibniz und Wolff an, indem er dasjenige, was in uns fühlt, denkt und will, für ein einfaches unkörperliches Weſen erklärt; und derſelben Philoſophie folgt er in der Annahme, daß auch die Körper aus einfachen Weſen, oder Monaden, als ihren letzten Beſtandtheilen zuſammengeſetzt ſeien. Dagegen kann er ſich mit dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie, welches den Einfluß des Leibes auf die Seele ganz aufhebt, nicht befreunden. Wenn jedoch Bonnet und andere Senſualiſten dieſen Einfluß ſo weit getrieben hatten, daß die Erinnerung und die Ideenaſſociation lediglich eine Folge von den im Gehirn zurückgebliebenen materiellen Spuren der Vorſtellungen ſein ſollten, ſo nimmt Tetens in ſeiner eingehenden Prüfung dieſer Theorie die Selbſtthätigkeit des Geiſtes gegen ſie in Schutz. Sehr ausführlich beſpricht er die Frage über die

Perfektibilität der menſchlichen Natur. Daß der Menſch zu einer fortwährenden Vervollkommnung beſtimmt iſt, ſteht ihm außer Zweifel; dagegen findet er es nicht ganz richtig, daß Leibniz und Wolff die Glückſeligkeit jedes Einzelnen ſeiner Vollkommenheit einfach gleichgeſtellt, und deßhalb bald dieſe bald jene als das letzte Ziel unſerer Thätigkeit bezeichnet hatten. Er giebt wohl zu, daß die innere Vollkommenheit die wichtigſte Bedingung der Glückſeligkeit ſei, und daß dieſe im großen und ganzen mit jener faſt durchaus gleichen Schritt halte; aber er verkennt nicht, daß die menſchliche Glückſeligkeit theilweiſe auch von äußeren Urſachen abhängt, daß manches, was die Geſammtſumme unſerer angenehmen Empfindungen erhöht, unſerer geiſtigen und ſittlichen Vervollkommnung hinderlich iſt, während umgekehrt Unglück und Schmerz zwar zur Entwicklung unſerer Kräfte ungemein viel beitragen, aber unſere Glückſeligkeit auf's empfindlichſte ſtören. Aus dieſer Antinomie weiß er ſich, wie Kant (der ihn auch beſonders geſchätzt hat), nur durch die Ausſicht auf ein künftiges Leben zu retten.

Als Philoſoph hinter Tetens weit zurückſtehend, hatte ſich Johann Georg Heinrich Feder (1740—1820) doch lange Zeit einer viel ausgebreiteteren akademiſchen Wirkſamkeit zu erfreuen.[1]) Seine Philoſophie iſt ein Eklekticiſmus, deſſen letzte Richtpunkte ungleich mehr in praktiſchen Ueberzeugungen und Bedürfniſſen, als in wiſſenſchaftlichen Grundſätzen liegen. Er ſuchte, wie er ſelbſt ſagt, „anwendbare Philoſophie aus den natürlichſten oder nicht füglich zu beſtreitenden Vorſtellungsarten zu entwickeln, das Wahre und Gute, was ſie enthielten, durch

1) Auch er verfaßte, neben zahlreichen Lehrbüchern über alle Theile der Philoſophie, ein größeres pſychologiſches Werk: „Unterſuchungen über den menſchlichen Willen", 1779—93. 4 Bde. Einen Abriß ſeiner Anſichten giebt er S. 217 ff. der von ſeinem Sohn 1825 herausgegebenen Selbſtbiographie.

vernünftige Gründe jedweder Art zu befeſtigen." Der eigentliche Gegenſtand der Philoſophie iſt der Menſch; ihre Aufgabe beſteht darin, daß ſie durch unbefangenes, gründliches Nachdenken ſeine Vorſtellungen und Geſinnungen aufkläre und ordne, eine richtige Denkart und Handlungsweiſe erzeuge. Die Grundlage, von der ſie hiebei auszugehen hat, iſt, wie Feder erklärt, die Erfahrung; doch iſt er ſelbſt von einem ſtreng empiriſchen Verfahren weit entfernt; er ſchließt ſich vielmehr in ſeiner Metaphyſik faſt durchaus an Leibniz und Wolff an; nur daß er, wie die jüngeren Wolffianer faſt alle, ſtatt einer bloßen präſtabilirten Harmonie eine reale Wechſelwirkung der Dinge annimmt. Indeſſen legt er den ſpekulativen Unterſuchungen überhaupt keinen großen Werth bei; die Hauptſache ſind ihm die Ueberzeugungen, welche auf unſer praktiſches Verhalten Einfluß haben: von der Realität der Körperwelt, der Unkörperlichkeit und Unſterblichkeit der Seele, dem Daſein, der Güte und Weisheit Gottes. Neben der natürlichen Religion iſt ihm ferner auch die poſitive Bedürfniß, deren Werth allerdings, wie er ausführt, vor allem von ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit und Vernunft abhängt, deren übernatürliche Beſtandtheile er aber bei Gelegenheit, noch um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts, mit ſo ſchwachen und verbrauchten Beweisgründen in Schutz nimmt, als ob niemals ein Spinoza oder ein Reimarus, ein Leſſing oder ein Kant exiſtirt hätte. In der Frage der Willensfreiheit ſtellt er ſich in ähnlicher Weiſe, wie Tetens, auf die Seite des Determiniſmus. Seine praktiſche Philoſophie geht ganz vom Begriff der Glückſeligkeit aus, ſie will nichts anderes ſein, als die „Kunſt zu genießen." Er unterſucht die verſchiedenen Triebe der menſchlichen Natur und den Einfluß, den ihre Befriedigung auf unſere Glückſeligkeit ausübt, und er erkennt unter denſelben namentlich die Sympathie als einen der wichtigſten an, während er einen eigenen moraliſchen Sinn, wie ihn die Mehrzahl der engliſchen Moralphiloſophen

annahm, nicht zugiebt. Er zeigt, daß die Tugend die unerläßliche Bedingung und der wichtigste Bestandtheil der Glückseligkeit sei, und aus demselben Gesichtspunkt begründet er auch das Recht und die Rechtspflichten. Es ist eine durchaus wohlwollende, menschenfreundliche, maßhaltende Lebens- und Denkweise, der er das Wort redet; aber an Schärfe und strenger Consequenz fehlte es dem wohlmeinenden, doch vor allem kühnen und auffallenden zurückscheuenden Manne auch bei den Fragen der praktischen Philosophie viel zu sehr. Wer so, wie Feder, im Stande ist, Preßfreiheit mit Censur zu verlangen[1]), dem läßt sich allerdings zutrauen, daß es kein Dilemma geben werde, zwischen dem er nicht im flachen Fahrwasser der richtigen Mitte hindurchzusteuern versuchte. Als Kant's Kritik der reinen Vernunft erschien, schwand dieser selbstgenügsamen vermittlungsseligen philosophischen Halbheit der Boden mit jedem Jahr mehr unter den Füßen. Feder hatte, wie er uns selbst sagt, „nicht vermuthet, daß ein so großes Publikum für dieses, wie er irrig voraussetzte, dem Genius der Zeit gar nicht angemessene Werk sich erklären werde"; und in dieser Voraussetzung ließ er sich mit dem Königsberger Philosophen, noch ehe er dessen Schrift auch nur ordentlich gelesen hatte, in einen Streit ein, der für ihn nur eine unabläßige Niederlage sein konnte. Als ihn Kant im Vorwort der „Prolegomenen" seine Ueberlegenheit fühlen ließ, als die „Philosophische Bibliothek", die er mit Meiners zur Bekämpfung des Kriticismus gegründet hatte, beim vierten Band eingieng, und auch seine sonst so vollen Hörsäle sich immer mehr entvölkerten, vertauschte er 1797 die Professur, welche er seit 1768 in Göttingen bekleidet hatte, mit der Direction einer Lehranstalt zu Hannover.

Feder's vertrautester Freund war sein ebengenannter College

1) Er thut dieß buchstäblich in der oben angeführten Selbstbiographie. S. 288 f.

Chriſtoph Meiners (1747—1810). Auch in ihren philoſophiſchen Anſichten treffen ſie faſt durchaus zuſammen. So gleich in dem Satze, daß der Menſch der Hauptgegenſtand, und die Pſychologie die Grundlage aller Philoſophie ſei; in der Annahme angeborener Triebe, neben der Verwerfung angeborener Begriffe und Grundſätze; in der eudämoniſtiſchen Begründung der Moral. Indeſſen ſteht Meiners als Philoſoph ſelbſt hinter Feder noch merklich zurück; und wenn uns ſchon dieſer in Beziehung auf Schärfe der Begriffe vieles vermiſſen läßt, ſo fehlt es jenem auch an der Feinheit und Reinlichkeit des ſittlichen Gefühls, durch welche ſein Freund dieſen Mangel bis zu einem gewiſſen Grade bedeckt. Trägt doch dieſer „Profeſſor der Weltweisheit“ kein Bedenken, geradehin zu erklären, und es ſogar als einen Grundſatz der ächten Lebenskunſt anzupreiſen: „wenn es möglich wäre, möchte er die Vergnügungen aller Stände, Alter und Jahrhunderte vereinigen, die nicht gänzlich incompatibel, und weder mit der Klugheit noch den Pflichten eines tugendhaften Menſchen ſtreiten; er würde dem vernünftigen Manne, dem roheſten Wilden, dem ſchmutzigen Pöbel ſeine Vergnügungen abzuſtehlen ſuchen, wenn ſeine Organe beweglich genug wären, ſich von ſo entgegengeſetzten Gegenſtänden zu verſchiedenen Zeiten rühren zu laſſen.“ [1]) Es iſt wirklich ſchwer zu ſagen, was größer iſt, die Unwürdigkeit oder die Flachheit dieſer Aeußerung; und ſehen wir den gleichen Mann, der ſo redet, auch wieder mit ſeinem Collegen Feder in Freundſchaftsgefühlen und empfindſamen Umarmungen ſchwärmen [2]), ſo läßt uns dieß in die weichliche Sinnesart jener Zeit nur einen weiteren Blick werfen. Meiners war allerdings weit mehr Gelehrter, als Philoſoph, und ſeine hauptſächlichſte Leiſtung beſteht in zahlreichen

1) Meiners Verm. Schr. I, 156.
2) Feder's Leben, S. 113.

hiſtoriſchen Arbeiten, die überdieß gleichfalls mehr Beleſenheit als Gründlichkeit zeigen. Aber ſeine Zeit hielt ihn doch für einen Philoſophen, und ſo wird er uns immerhin als ein Beiſpiel dafür dienen können, wie nöthig dieſer Zeit ein Mann war, der ſie zum Ernſt des Pflichtgefühls und zur Strenge des wiſſenſchaftlichen Denkens zurückführte.

Mit Meiners ſind wir nun bereits in den Kreis der Männer eingetreten, welche den nächſten Anlaß dazu gegeben haben, daß die Aufklärungsphiloſophie vor Kant auch wohl ſchlechtweg als Popularphiloſophie bezeichnet worden iſt; jener „Philoſophen für die Welt“ (wie ſie Erdmann genannt hat), welche die Form der ſchulmäßigen Darſtellung und der zuſammenhängenden wiſſenſchaftlichen Unterſuchung abſichtlich verſchmähten, um ihren Ideen eine weitere Verbreitung und eine größere Wirkung zu ſichern; welche dieſelbe aber natürlich nicht ſo grundſätzlich verſchmäht haben würden, wenn ſie ſelbſt ſyſtematiſchere Köpfe geweſen wären. Es waren zum Theil bedeutende ſchriftſtelleriſche Talente, welche ſich auf dieſe Art in den Dienſt der Aufklärung ſtellten. So, außer Mendelsſohn, Chriſtian Garve in Breslau (1742—1798), der feinſinnige Menſchenbeobachter und Moraliſt; ſein Freund Johann Jakob Engel (1741—1802) in Berlin, der Herausgeber und größtentheils auch der Verfaſſer jener Aufſätze, die der „Philoſoph für die Welt“ (1775 ff.) brachte; der früh geſtorbene Thomas Abbt aus Ulm (1738—1766); der philoſophirende Arzt Johann Georg Zimmermann (1728—1795) in Hannover, von Geburt ein Schweizer, von deſſen Schriften das mehrbändige Werk über die Einſamkeit die bekannteſte iſt. Auch Eberhard und andere betheiligten ſich an dieſer Populariſirung der Philoſophie. In die gleiche Kategorie gehören die philoſophiſchen Partieen in Wieland's Schriften. Wenn wir endlich den bekannten Buchhändler und Schriftſteller Friedrich Nicolai (1733—1811) in Berlin allerdings den

deutſchen Philoſophen nicht wohl zuzählen können, ſo mag die Geſchichte der deutſchen Philoſophie doch immerhin der unglaublichen Rührigkeit erwähnen, mit der dieſer Freund Leſſing's und Mendelsſohn's für die Grundſätze der Aufklärung Propaganda machte, deren Vertrieb er als ſeine eigentliche Lebensaufgabe betrachtete; und aus demſelben Grunde kann neben ihm Bieſter (1749—1816), der Herausgeber der Berliner Monatsſchrift genannt werden, welche neben andern bedeutenden Gelehrten auch Kant zu ihren Mitarbeitern zählte.

Um ein ſyſtematiſches Philoſophiren iſt es nun dieſen Männern, wie bemerkt, überhaupt nicht zu thun. Ihr Vorbild iſt nicht Wolff oder Baumgarten, ſondern Shaftesbury und die engliſchen Eſſayiſten. Und den gleichen Vorgängern folgen ſie im ganzen auch in dem Inhalt ihrer Betrachtungen; nur daß ſich mit der engliſchen Moralphiloſophie auch aus der leibniz-wolffiſchen Schule, der die meiſten von ihnen ihre wiſſenſchaftliche Bildung zunächſt verdankten, alle ihr verwandten Elemente verbinden. Sie alle ſind darüber einverſtanden, daß es die Philoſophie in letzter Beziehung nur mit dem Menſchen zu thun habe, daß ſie Lebensphiloſophie, oder wie Steinbart es ausdrückte, „Glückſeligkeitslehre" ſein ſolle. Dazu iſt aber nicht viele Wiſſenſchaft nöthig: was dem Menſchen zum Glück diene, das ſagt ihm, auch ohne Metaphyſik, ſein Gefühl, ſeine Erfahrung, ſeine Vernunft; es kommt nur darauf an, auf die Stimme der unverkünſtelten Natur zu hören, ſich von den Feſſeln des Vorurtheils und des Herkommens zu befreien. So fließen hier, auf der allgemeinen Grundlage des Empiriſmus, die verſchiedenen, nicht genauer unterſuchten Quellen der Ueberzeugung zu einer Philoſophie des „geſunden Menſchenverſtandes" zuſammen, wie wir ſie ähnlich, nur in ſyſtematiſcherer Form, um dieſelbe Zeit außer Deutſchland bei den Philoſophen der ſchottiſchen Schule und annähernd auch bei Rouſſeau treffen. Auf dieſem Stand-

punkt des geſunden Menſchenverſtandes hat namentlich Nicolai mit unerſchütterlichem Selbſtvertrauen ſeine Stellung genommen; und er hat von hier aus in Ernſt und Satyre gegen alle Arten von Vorurtheilen, gegen Aberglauben, Unduldſamkeit, Orthodoxie, Pietiſmus, Myſticiſmus, Jeſuitiſmus einen erfolgreichen und verdienſtlichen Kampf geführt. Er wußte aber freilich nicht blos an dieſen Erſcheinungen, mit der ihm eigenthümlichen Plumpheit des Denkens, und mit dem der ganzen Aufklärungsperiode eigenthümlichen Mangel an geſchichtlichem Sinn und Verſtändniß, nur das ſchädliche und der Aufklärung unerträgliche, nicht ihre urſprünglichen Motive und ihre geſchichtliche Bedeutung zu erkennen; ſondern er meinte auch bei dem größten, was ſeine Zeit hervorbrachte, mit demſelben Maßſtab auszureichen, und zog ſich dadurch jene Zurechtweiſungen zu, die ſeinen lange geachteten Namen ſchließlich in der öffentlichen Meinung zum Symbol der Plattheit und Seichtigkeit gemacht haben: Kant ſchrieb ſeine „Briefe über Buchmacherei", Fichte gab die bekannte grauſame Analyſe von Nicolai's literariſcher Perſönlichkeit, Göthe führte ihn als Proktophantaſmiſten auf, und Schiller verwies ihn vornehm in die Geſindeſtube der deutſchen Literatur. Das philoſophiſche Intereſſe der moraliſchen und pſychologiſchen Betrachtungen, die uns bei den Vertretern dieſer populären Aufklärung begegnen, iſt gering. Es iſt im allgemeinen jene Lebensphiloſophie eines Wieland[1]): Der letzte Wunſch aller Weſen, auch des Menſchen, iſt die Freude. Die Lebensweisheit beſteht in der Kunſt, ſich möglichſt viele Freuden mit möglichſt wenig Unluſt und Schmerzen zu verſchaffen. Das ſicherſte Mittel dazu iſt Mäßigung der Begierden, Aufklärung des Geiſtes, Wohlwollen, Rechtſchaffenheit, Pflege der Freundſchaft, Empfänglichkeit für alles

1) Wie er ſie z. B. im „Goldenen Spiegel" (Werke, Karlsr. 1814, VI, 97 ff.) ausſpricht.

Schöne und Edle; den beſten Rückhalt für dieſe Tugend gewährt uns der Glaube an eine Gottheit, die ſchon in der gegenwärtigen Welt alles mit unbegrenzter Güte auf unſer Wohl berechnet hat, und in der künftigen vollends uns alles gewähren wird, was zu unſerer Glückſeligkeit und unſerer endloſen Vervollkommnung nöthig iſt. Dieſe Aufklärung legt daher einen hohen Werth auf die Religion, und ſie tritt in dieſem Intereſſe dem gleichzeitigen franzöſiſchen Materialiſmus und Atheiſmus in ähnlicher Weiſe, wie dieß auch Rouſſeau that, entgegen. Nur iſt es natürlich eben nur dieſe ihre Vernunftreligion, für die ſie ein Herz hat; die poſitive dagegen muß es ſich gefallen laſſen, daß ſie auf jene zurückgeführt wird, und ihrer eigentlichen Meinung nach mit ihr zuſammenfallen ſoll; ſofern aber manche von ihren Beſtandtheilen dieſer Auffaſſung widerſtreben, werden ſie als unächte ſpätere Zuthaten beſeitigt. In dieſem Sinn wußten die aufgeklärten unter den damaligen Theologen, ein Spalding (1714—1804) und Sack (1703—1783) in Berlin, ein Jeruſalem (1709—1789) in Braunſchweig und viele andere, das Chriſtenthum mit dem Zeitgeiſt zu verſöhnen, indem ſie die Moral- und Vernunftreligion als die Hauptſache in demſelben heraushoben, ohne doch dabei ſeinen poſitiven Lehren ausdrücklich entgegenzutreten. Viel weiter gieng hierin ein Teller (1734—1804) und ein Steinbart (1738—1807). Jener drang im Anſchluß an Semler und Leſſing auf die Vervollkommnung des Chriſtenthums, ſeine Ausbildung zu einer durchaus praktiſchen Gotteserkenntniß; er verlangte, daß es nichts anderes ſein ſolle, als die beſte Weisheitslehre zu einer immer höher ſteigenden Glückſeligkeit, und daß alle die Dogmen verlaſſen werden, die hiefür nicht taugen; und ähnlich wollte Dieſer das Chriſtenthum als die beſte Glückſeligkeitslehre betrachtet wiſſen[1]), wollte es aber eben deßhalb von

1) Seine Hauptſchrift iſt das „Syſtem der reinen Philoſophie oder Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums.“ 1778 u. ö.

allen den „willkührlichen Hypotheſen“ befreien, welche der Erreichung dieſes Zweckes, wie er glaubt, im Weg ſtehen. Zu dieſen Hypotheſen wird nun aber alles gerechnet, was die chriſtliche Dogmatik außer dem moraliſchen Vernunftglauben der Aufklärung noch weiter enthält: das Chriſtenthum ſoll als die vortrefflichſte Volksreligion anerkannt bleiben, nur ſoll es nichts anderes als Vernunftreligion ſein wollen. Die gleichen Anſichten begegnen uns in jener Zeit häufig; für den Zweck der gegenwärtigen Darſtellung wird es an den vorſtehenden Proben genügen.

Für einen Philoſophen, und keinen von den geringſten, hielt ſich auch Johann Bernhard Baſedow aus Hamburg (1723—1790), der bekannte pädagogiſche Agitator, der auch wirklich, trotz aller ſeiner Haltloſigkeit und Selbſtüberſchätzung, trotz dem unreifen in ſeinen Vorſchlägen und dem verfehlten in ihrer Ausführung, zur Verbeſſerung des Unterrichtsweſens in Deutſchland einen kräftigen Anſtoß gegeben hat. Iſt aber ſelbſt in dieſem ſeinem eigentlichen Lebensberufe ſein Verdienſt ein bedingtes und getheiltes, ſo kann vollends die Geſchichte der Philoſophie ſeiner kaum anders erwähnen, als um an ſeinem Beiſpiel zu zeigen, was alles in jener Zeit ſich als Philoſophie gab, und wirklich auch von vielen dafür genommen wurde. Baſedow's „Philoſophie“ iſt eine Zuſammenſtellung von Sätzen, welche ſich als der gröbere Niederſchlag der damaligen Aufklärung in ſeiner Ueberzeugung feſtgeſetzt haben. Der entſcheidende Geſichtspunkt für die Annahme und Auswahl dieſer Sätze liegt theils in ihrer Uebereinſtimmung mit dem „geſunden Menſchenverſtand“, d. h. mit der Geſammtſumme derjenigen Vorſtellungen, welche der Philoſoph vor aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchung gewonnen hat, theils und beſonders in ihrer Brauchbarkeit, ihrem Nutzen; denn bei keinem andern iſt der Grundſatz, von dem jene ganze Zeit beherrſcht wird, alles nur nach ſeinem Nutzen zu beurtheilen, zu größerer Einſeitigkeit entwickelt, als bei Baſedow; wie ja auch

in ſeinen pädagogiſchen Beſtrebungen die an ſich wohlberechtigte Forderung eines praktiſchen, auf's Leben und ſeine Bedürfniſſe berechneten Unterrichts zu der handwerksmäßigſten Verachtung aller idealeren Bildung fortgeht. Von einem rein wiſſenſchaftlichen Intereſſe und einer ſtrengeren Methode der Forſchung hat er kaum eine Ahnung. In ſeiner „Practiſchen Philoſophie“ [1]), die uns hier als Probe für alle ſeine Arbeiten dienen mag, widerlegt er die Idealiſten, wie die Materialiſten, mit der einfachen Bemerkung, daß ſie entweder raſen oder ſich verſtellen; die Annahme eines Weltanfangs begründet er in einem plumpen Zirkelſchluß mit dem Satze, daß die Welt aus einer Folge von Begebenheiten beſtehe, von denen eine die erſte geweſen ſei; die Einheit Gottes wird daraus bewieſen, daß der Glaube daran unſerem Herzen die größte Beruhigung gewähre, die Hoffnung der Unſterblichkeit erleichtere, die Menſchenliebe empfehle; und da ſich nun nichts triſtiges dagegen einwenden laſſe, ſo ſchließt der Verfaſſer, dieſer Glaube ſei eine Gewiſſenslehre, die wir zu unſerer Sicherheit und Glückſeligkeit annehmen müſſen. Aehnlich wird die Unſterblichkeit als eine Sicherheits- oder Gewiſſenslehre bezeichnet, der Glaube daran auf eine „Glaubenspflicht“ begründet; aber auch der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung und ihre Wunder ſoll eine Gewiſſenspflicht ſein, wenn dieſe Offenbarung für unſere Tugend und Glückſeligkeit ſolche Vortheile bietet und unter ſolchen Umſtänden verkündigt worden iſt, wie die chriſtliche. Daß auch die Tugend nur wegen ihres Nutzens, als Mittel zur Glückſeligkeit, gefordert wird, braucht bei Baſedow, wie bei der Mehrzahl ſeiner Zeitgenoſſen, kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

1) 2 Bde. 2. Aufl. 1777.

4. Mendelssohn.

Der edelste Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie ist Moses Mendelssohn. Er ist dieß zunächst schon in seiner Persönlichkeit. Der Sohn eines armen jüdischen Schulmeisters, den 6. Septbr. 1729 zu Dessau[1]) geboren, hatte er sich in Berlin mit unsäglicher Mühe und unter den härtesten Entbehrungen die wissenschaftliche Bildung erworben, welche damals unter den Juden noch fast ganz unbekannt, ja verpönt war. In dem Geschäft eines jüdischen Kaufmanns, bei dem er als Hauslehrer eingetreten war, fand er eine Anstellung als Buchhalter, und in dieser bescheidenen Lebensstellung blieb der Mann, in dem Deutschland einen seiner ersten Schriftsteller und Philosophen verehrte, bis zu seinem Tode. Er starb den 4. Jan. 1786. Schon diese äußeren Verhältnisse sind für Mendelssohn und seine Zeit von typischer Bedeutung. Wenn Literaten ohne Amt, wie Lessing und Garve, wenn ein Buchhändler, wie Nicolai, wenn gar ein jüdischer „Comtoirschreiber" von dem Geist dieser Zeit zum Wortführer gewählt wurde, so war dieß ein Bruch mit dem Herkommen, in dem sich der Grundsatz der Aufklärung, dem conventionellen im Vergleich mit dem allgemein menschlichen keinen Werth beizulegen, auf bezeichnende Weise ausspricht. Mendelssohn war aber freilich auch eine Persönlichkeit, welche die schönsten und besten Züge der Zeitbildung in seltener Reinheit an sich trug, und von den Schwächen derselben zwar nicht in ihrem Denken, aber doch in ihrer Gefühlsweise und ihrem Wollen, fast gänzlich frei war. In seiner uneigennützigen Liebe zum Guten, seiner großartigen Bedürfnißlosigkeit, seiner philosophischen Ge-

1) Nach diesem seinem Geburtsort nannte er sich anfangs und in Briefen an Stammesgenossen bis an's Ende seines Lebens, Moses Dessau; erst später nahm er nach seinem Vater, der Mendel (Menachem) hieß, den Namen Mendelssohn an.

laſſenheit und ſeiner frommen Ergebung in den Weltlauf iſt er einem Sokrates oder Spinoza zu vergleichen; mit dem erſteren theilte er auch die gewinnende Menſchenfreundlichkeit im Verkehr, welche durch eine milde Ironie und einen ſchlagfertigen Witz, das Erbtheil ſeines Stammes, gewürzt war. Die Eitelkeit und Selbſtüberhebung, zu welcher die Aufklärung ſonſt ſo geneigt iſt, blieb ihm fremd; und ſo frei er im Geiſte derſelben allen Vorurtheilen entgegentritt, ſo entſchieden er alle Beſonderheiten der Nationalität und des Standes gegen die gemeinſamen Eigenſchaften und Aufgaben des Menſchen zurückſtellt, ſo hat er doch ſeinem Volke und der Religion ſeiner Väter eine Anhänglichkeit bewahrt, welche diejenigen nicht begriffen, deren Zudringlichkeit ihn, nach Lavater's Vorgang, mit täppiſchen Bekehrungsverſuchen verfolgte. Er iſt auch hierin, wie in ſeinem ganzen Weſen, das Vorbild von Leſſing's Nathan, dieſem Helden einer Dichtung, in welcher der Geiſt der deutſchen Aufklärung ſein ſittliches und religiöſes Ideal für alle Zeiten in der höchſten Vollendung dargeſtellt hat.

Den gleichen Charakter trägt Mendelsſohns ſchriftſtelleriſche Thätigkeit. Es ſind durchaus die Zwecke der Aufklärung und der Humanität, denen ſeine Feder gewidmet iſt. Zur beſonderen Aufgabe machte er es ſich, an der Hebung ſeiner damals noch unter ſo ſchwerem Druck ſeufzenden und in Folge davon in der Regel an geiſtiger und ſittlicher Bildung ſehr tief ſtehenden Glaubensgenoſſen zu arbeiten; und er hat namentlich auch durch ſeine Ueberſetzung und Erklärung altteſtamentlicher Schriften außerordentlich viel dazu beigetragen, daß die deutſchen Juden in die Gemeinſchaft der deutſchen Sprache und Bildung hereingezogen wurden, und der triftigſte von den Gründen, der ſcheinbarſte von den Vorwänden beſeitigt wurde, auf die man ſich bis dahin berufen hatte, um ihnen die Rechte des Menſchen und des Bürgers zu entziehen.

Mit dem Menſchen und dem Schriftſteller ſtimmt in Mendelsſohn auch der Philoſoph überein.[1]) Die deutſche Aufklärungsphiloſophie weiſt abgeſehen von Leſſing, der über dieſe ganze Kategorie hinausragt, keinen Mann auf, in dem ſich ihre Eigenthümlichkeit ſo rein und würdig darſtellte, wie in ihm. In den letzten Zielen ſeines Philoſophirens mit ihr einig, verläugnet er auch in der Form ſeiner Schriften die Verwandtſchaft mit ſeinen Freunden und Genoſſen, einem Engel und Garve, einem Nicolai und Abbt, nicht. Er ſchreibt nicht blos zur Förderung der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß; ſondern in erſter Reihe iſt es ihm, auch bei ſeinen philoſophiſchen Arbeiten, um die Beförderung der menſchlichen Glückſeligkeit, um die Vervollkommnung der Menſchen durch Aufklärung ihrer Gedanken zu thun; und deßhalb will er ſo ſchreiben, daß ihn alle verſtehen, alle von ihm angezogen und zum Guten angeregt werden. Es iſt ihm auch wirklich ſchon in ſeinen erſten Werken gelungen, ſeiner Sprache eine Reinheit, ſeiner Darſtellung eine Anmuth und Durchſichtigkeit zu geben, die ihn nächſt Leſſing als einen der vorzüglichſten deutſchen Proſaiker vor Göthe erſcheinen laſſen. Aber wie wir ihn (S. 310) ſeine Zeitgenoſſen wegen ihrer Vernachläſſigung der Metaphyſik tadeln hörten, ſo begegnen wir andererſeits in ſeinen eigenen Werken einem viel tieferen Bedürfniß genauer und ſyſtematiſch entwickelter Begriffe, als bei jenen Männern, die man ihm wohl als Populärphiloſophen zur Seite geſtellt hat. Dagegen kommt in dem weitgehenden, an Nicolai erinnernden Mangel an geſchichtlichem Sinn, welcher bei ihm auch mit dem Mangel an geſchichtlichem Wiſſen zuſammenhängt, eine von den auffallendſten Schwächen der Aufklärung in bezeichnender Weiſe zum Vor-

1) Für die Kenntniß von Mendelsſohn's philoſophiſchen Anſichten kommen hauptſächlich die Schriften in Betracht, welche in den zwei erſten Bänden ſeiner geſammelten Werke (Leipzig 1843 f.) enthalten ſind.

ſchein; die Annahme eines geſchichtlichen Fortſchritts der Menſchheit hat er ausdrücklich beſtritten. Mendelsſohn nimmt ſo eine mittlere Stellung zwiſchen der Schulphiloſophie und der Populärphiloſophie ſeiner Zeit ein. Er hatte ſeine philoſophiſche Bildung vorzugsweiſe Leibniz und Wolff zu verdanken; und wir werden finden, daß er mit dieſen Philoſophen in den meiſten von den Punkten, auf die er ſelbſt Werth legt, übereinſtimmt. Aber noch vor ihnen hatte er Locke und Shaftesbury kennen gelernt, und von ihnen einen nachhaltigen Einfluß erfahren. Er ſelbſt nennt (I, 128) Locke, Wolff und Leibniz als diejenigen, deren Schriften ihn auf den ſicheren Weg zur wahren Weltweisheit geleitet haben. Spricht ſich aber ſchon in dieſer unbefangenen Zuſammenſtellung von Locke und Leibniz der Standpunkt der ſpäteren Aufklärung aus, ſo tritt derſelbe noch ſtärker in jenem Zurückgehen auf den geſunden Menſchenverſtand hervor, in welchem ſich Mendelsſohn ebenſo der deutſchen Populärphiloſophie, wie der ſchottiſchen Schule und Rouſſeau anſchließt. Er unterſcheidet nämlich zwar zunächſt (II, 259 f., 270 f.) mit Locke eine dreifache Art des Erkennens: 1) die anſchauende oder ſinnliche Erkenntniß, das unmittelbare Bewußtſein der Veränderungen, die in unſerer Seele vorgehen, die innere Empfindung; 2) die demonſtrative oder Vernunfterkenntniß, die Gedanken, in welche wir jene Gefühle auflöſen; 3) die Erkenntniß des Wirklichen außer uns. Er behauptet ferner mit denſelben, die anſchauende Erkenntniß ſei immer wahr, denn wenn wir etwas empfinden, laſſe ſich nicht bezweifeln, daß dieſe Empfindung wirklich in uns ſei. Er ſagt auch, was nach den Regeln des Denkbaren, nach dem Satze des Widerſpruchs, aus der unmittelbaren, anſchauenden Erkenntniß folge, ſei ebenſo, wie dieſe, über alle Zweifel erhaben; erſt bei der Anwendung unſerer Denkgeſetze und bei den Schlüſſen von unſeren Empfindungen auf die Gegenſtände außer uns entſtehen Irrthümer. Aber dieſelbe Gewißheit, welche der unmittelbaren

sinnlichen Empfindung zukommt, soll sich auch auf das Gebiet der Schönheit und der sittlichen Empfindungen erstrecken, so daß demnach der Geschmack hier „eine Art von Unfehlbarkeit habe", und auf dieselbe Evidenz, wie die regelrechten Beweise, soll auch der gesunde Menschenverstand Anspruch machen können. Der gesunde Menschenverstand und die Vernunft sind, wie unser Philosoph auseinandersetzt (II, 265. 283. 315), eine und dieselbe Erkenntnißkraft, welche je nach der Art, wie sie sich äußert, die eine oder die andere Gestalt annimmt. Denselben Weg, welchen die Vernunft Schritt für Schritt zurücklegt, durcheilt der gesunde Menschenverstand im Fluge; dasselbe, was beim Denken mit Bewußtsein durch die Vernunft geschieht, geht beim Empfinden in der sinnlichen Erkenntniß vor, welche selbst jedoch gewisse unbewußte Operationen der Vernunft voraussetzt. Während nun aber jeder richtige Wolffianer hieraus geschlossen hätte, daß uns die Vernunft um so viel sicherer leiten müsse, als der gesunde Menschenverstand, um wieviel das deutliche Erkennen vollkommener ist, als das verworrene, behauptet Mendelssohn umgekehrt, beide können zwar auf Abwege gerathen, straucheln und fallen, aber es werde dieß im allgemeinen der Vernunft leichter begegnen, und sie werde sich schwerer wieder aufrichten. Er verlangt daher, daß sie sich fortwährend an dem gemeinen Menschenverstand orientire: wenn sie zu weit hinter ihm zurückbleibe oder von ihm abschweife, werde der Weltweise seiner Vernunft nicht trauen, und wenn es ihm nicht gelinge, sie in die betretene Bahn zurückzuführen und den gesunden Menschenverstand zu erreichen, werde er ihr Stillschweigen auferlegen. Ja er kann es sich so wenig denken, daß sich jemand wirklich aus Ueberzeugung mit dem gesunden Menschenverstand in Widerspruch setzen sollte, daß er bei Theorieen, welche dieß zu thun scheinen, wie der Idealismus, der Spinozismus, der Skepticismus, lieber glauben will, es sei ihren Urhebern mit diesen Ungereimtheiten gar nicht ernst

gewesen, sondern sie haben blos die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte. Er behauptet zwar in jener Abhandlung vom Jahr 1768, welche die Berliner Akademie gekrönt hat, während Kant das Accessit erhielt (II, 3 ff.): die metaphysischen Wahrheiten seien derselben Gewißheit (wenn auch nicht derselben Faßlichkeit) fähig, wie die geometrischen, und er sucht dieß namentlich an den Grundsätzen der natürlichen Theologie und der Moral nachzuweisen. Aber schließlich hat er doch ein zu geringes Vertrauen zu unserer Denkkraft, um sich bei Untersuchungen, welche über die allgemeinsten Grundsätze und die unerläßlichsten Ueberzeugungen hinausgehen, auf mehr, als auf eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit Hoffnung zu machen[1]); und anderseits ist seine wissenschaftliche Ueberzeugung so abhängig von seinem praktischen Bedürfniß, er ist so geneigt, das für wahr zu halten, dessen Wahrheit seinem Herzen wohlthut, daß er (II, 149) selbst sagt: alles, was dem gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde, wenn es wahr wäre, habe schon deßwegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß es wahr sei. Wer von dieser Ueberzeugung ausgeht, von dem läßt sich nicht erwarten, daß er Gründe und Gegengründe mit gleichem Gewicht abwägen, daß er Fragen, welche auf die Glückseligkeit des Menschen Einfluß haben, nur nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten entscheiden werde.

Schon hiernach läßt sich nun vermuthen, daß auch Mendelssohn's philosophisches Interesse nur einem Theile der Gegenstände zugewandt sein werde, mit denen die systematische Philosophie sich beschäftigt hatte; und gerade in dieser Beschränkung zeigt er sich als der ächte Sohn der Aufklärungsperiode. Die Philosophie

1) Die Theorie der Wahrscheinlichkeit hat er in einer eigenen Abhandlung (I, 349 ff., vgl. II, 253 f.) erörtert.

ſoll ſich, wie er glaubt (z. B. II, 72), überhaupt mit nichts abgeben, was nicht auf die Glückſeligkeit des Menſchen Beziehung hat; der Philoſoph nach ſeinem Herzen iſt Sokrates, ſo wie jene Zeit ihn ſich vorſtellte, der Tugendheld, der Moralprediger, der Lehrer einer reinen Vernunftreligion, das Opfer der vereinigten Argliſt von herrſchſüchtigen Prieſtern und betrügeriſchen Sophiſten; ein Sokrates, welcher dem Chriſtus der Aufklärung ſo ähnlich ſieht, daß man weder in jenem den Athener, noch in dieſem den Galiläer, ſondern in beiden nur das ſittlich-religiöſe Ideal des deutſchen Rationalismus erkennen kann.

Die erſte Frage iſt demnach für Mendelsſohn die, von welchen Bedingungen die menſchliche Glückſeligkeit abhängt. Zur Beantwortung dieſer Frage bedarf es nun vor allem einer genauen Kenntniß der menſchlichen Natur. Auch unſer Philoſoph findet daher eine ſeiner hauptſächlichſten Aufgaben in der pſychologiſchen Beobachtung und in der auf ſie gegründeten Beſtimmung der moraliſchen Geſetze; und er faßt hiebei, nach dem Vorgang eines Sulzer, gerade das Gebiet mit Vorliebe in's Auge, welches Wolff's logiſchem Verſtande weniger zugänglich geweſen war, welches aber für die ſpätere Aufklärung (wie ſchon S. 307 bemerkt wurde) theils durch ſeinen Einfluß auf unſer praktiſches Verhalten, theils durch den großen Spielraum, den es der individuellen Eigenthümlichkeit läßt, einen beſonderen Werth haben mußte, das Gebiet der Empfindungen. Er beweiſt (II, 207 ff.) gegen d'Alembert die Unkörperlichkeit und Einfachheit der Seele nicht ohne Geſchick aus der Einheit der Vorſtellung; über die Frage aber, wie ein körperliches und ein unkörperliches Weſen aufeinander einen Einfluß ausüben können, beruhigt er ſich mit der Antwort: „dieß weiß ich nicht; aber kann der Materialiſt beſſer begreifen, wie Materie auf Materie wirken kann?" Jenen Einfluß ſelbſt will er nicht beſtreiten, und er entfernt ſich inſofern von dem leibniziſchen Syſtem der präſtabilirten Harmonie; doch zeigt ſich

eine Nachwirkung desſelben in dem Satze (I, 146), daß die Seele die Vollkommenheit ihres Körpers als „Zuſchauerin" gewahr werde; erſt ſpäter (I, 246) fügt er bei, auch ſie ſelbſt werde dadurch bewegt und in einen beſſeren Zuſtand verſetzt. Das Weſen der Seele findet er mit Leibniz in der Vorſtellungskraft, und daher ihre Vollkommenheit in dem Grade dieſer Kraft. Jede Vorſtellung einer Vollkommenheit erzeugt aber eine angenehme Empfindung, und jede angenehme Empfindung gründet ſich auf die Vorſtellung einer Vollkommenheit: das ſinnliche Vergnügen auf die dunkle Vorſtellung einer körperlichen, das geiſtige auf die deutliche Vorſtellung irgend einer Vollkommenheit. Auch der Reiz des Schönen beruht (wie ſchon Baumgarten und Sulzer gelehrt hatten) lediglich darauf, daß es uns in eingeſchränkter, ſinnlicher Form eine Vollkommenheit, eine Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Anſchauung bringt. Umgekehrt gründet ſich jede unangenehme Empfindung auf die Vorſtellung einer Unvollkommenheit; doch will Mendelsſohn, wenigſtens in den „Morgenſtunden" (II, 194 f.), die Empfindung nicht unmittelbar an ſich ſelbſt für eine Vorſtellung erklären, ſondern er unterſcheidet hier mit Tetens[1]) von dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen dasjenige Vermögen, deſſen Wirkung das Wohlgefallen und Mißfallen iſt, das „Billigungsvermögen." Das Streben nach Vollkommenheit iſt daher der Grundtrieb der menſchlichen Natur, derjenige Trieb, in dem alle unſere Neigungen und Begierden zuſammenlaufen. Nun kann es allerdings geſchehen, daß wir eine blos ſcheinbare Vollkommenheit mit einer wirklichen verwechſeln, die geringere auf Koſten der höheren wählen, gegen die angenehme Empfindung des Augenblicks bleibende Uebel eintauſchen. Selbſt wenn unſere Vernunft deutlich einſieht, was zu unſerer Vollkommenheit dient, laſſen wir uns nicht ſelten durch vernunft-

1) Die Morgenſtunden erſchienen 1785, Tetens's Verſuche 1777.

widrige Triebfedern bestimmen, weil die Wirksamkeit unserer Vorstellungen nicht blos von ihrer Deutlichkeit und Wahrheit, sondern auch von der Größe der Vollkommenheit, deren Anschauung sie uns verschaffen, und von der Geschwindigkeit abhängt, mit der sie uns dieselbe verschaffen; so daß demnach eine Vorstellung minder deutlich, gewiß und wahr sein, und dennoch auf das Begehrungsvermögen stärker wirken kann, falls sie nämlich entweder eine größere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstand hat, oder diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. [1]) Ebendaher rührt die außerordentlich große moralische Wirkung der Kunst [2]); und auf dem gleichen Umstand beruht die Macht der Gewöhnung: durch die öftere Wiederholung einer Thätigkeit lernen wir alle die Vorstellungen, die zu ihr nöthig sind, in ungemein rascher Aufeinanderfolge vollziehen. Aber der Satz, daß die Vollkommenheit das höchste Gut, das Streben nach Vollkommenheit unser Grundtrieb sei, wird durch diese Wahrnehmungen nicht erschüttert.

Was aber der Grundtrieb unserer Natur ist, das ist auch das höchste Gesetz für unseren Willen; und da sich kein denkendes Wesen von seiner Verbindung mit den übrigen losreißen kann, da Tugend, Gerechtigkeit, Menschenliebe seine seligste Vollkommenheit sind, so umfaßt dieses Gesetz fremde Zustände ebensogut, wie unsere eigenen. Jedes freie Wesen ist verbunden, so viel Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung in der Welt hervorzubringen, als ihm möglich ist. Das allgemeinste Naturgesetz, das höchste Moralprincip ist in dem Satz ausgesprochen: „Mache

---

1) Aehnlich Sulzer; vgl. S. 311.

2) Seine ästhetischen Ansichten, in denen er sich zunächst an Sulzer und Baumgarten anschließt, entwickelt M. hauptsächlich in der Abhandlung „über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften" W. W. I, 279 ff.

deinen und deines Nächsten innern und äußern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst." [1])

Im Vergleich mit diesen moralisch-psychologischen Erörterungen hat die Naturbetrachtung für Mendelssohn ein sehr untergeordnetes Interesse. Es liegt ihm allerdings viel daran, gegen den Idealismus die Realität der Außenwelt zu erweisen. Er beruft sich dafür hauptsächlich auf die Uebereinstimmung der verschiedenen Sinne und der verschiedenen Menschen, auch der Menschen und Thiere (II, 245 f. 287 f.), ohne daß er doch den Gegenstand schärfer anfaßte oder sich durch denselben zu tiefergehenden Forschungen veranlaßt fände. Weiter geht aber seine Beschäftigung mit der Natur nicht; auch auf jene teleologischen Betrachtungen, in denen sich die Aufklärung sonst zu ergehen liebt, ist er nicht eingetreten.

Viel größer ist der Werth, welchen er den Untersuchungen aus dem Gebiete der natürlichen Theologie beilegt. Seine warme und aufrichtige Frömmigkeit macht es ihm zum Bedürfniß, sich von den Gründen des Glaubens an eine Gottheit und eine göttliche Weltregierung Rechenschaft zu geben; und eben dieses erscheint ihm auch für die Glückseligkeit des Menschen unerläßlich, welche uns nur in diesem Glauben gesichert ist. Von Basedow's „Glaubenspflicht" jedoch will er nichts hören; so groß vielmehr auch für ihn die praktische Bedeutung der Religion ist, so ist doch sein Verstand zu nüchtern und sein Wahrheitsbedürfniß zu ernst, als daß er die Entscheidung über wahr und falsch von etwas anderem, als von zwingenden Beweisen, abhängig machen möchte. Etwas wesentlich neues hat er aber auf diesem Gebiete

1) M. vgl. zu dem obigen besonders die Schrift über die Empfindungen (1755), die Rhapsodie über die Empfindungen, W. W. I, 107 ff. 235 ff. und den vierten Abschnitt der Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften. II, 50 ff.

nicht gegeben; ſeine Theologie bewegt ſich vielmehr durchaus auf dem Wege, den ihr Leibniz und Wolff gezeigt haben.

Die erſte und wichtigſte Frage iſt für ihn die nach dem Daſein Gottes. Er iſt überzeugt, daß die natürliche Theologie der gleichen Sicherheit fähig ſei, wie die Mathematik, ja daß ſie ſogar noch mehr leiſten könne, als dieſe, indem ſie nicht allein die Eigenſchaften, ſondern auch die Wirklichkeit ihres Gegenſtandes erweiſe. Dieſen Beweis kann ſie nun, wie Mendelsſohn zeigt, auf zwei Wegen führen, denſelben, welche in der wolffiſchen Schule ſchon längſt unter dem Namen des ontologiſchen und des kosmologiſchen Beweiſes bekannt waren. Den letzteren hat er ohne bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit dargeſtellt; dem erſteren ſucht er dadurch eine größere Feſtigkeit zu geben, daß er (wie ſchon Leibniz verlangt hatte) zuerſt die Möglichkeit eines allervollkommenſten Weſens, d. h. die Widerſpruchsloſigkeit ſeines Begriffes darthut, um ſodann aus dieſem Begriffe ſeine Wirklichkeit mittelſt des Satzes zu erſchließen: wenn das vollkommenſte Weſen nicht wäre, müßte es entweder unmöglich, oder blos möglich, d. h. zufällig, und ſomit in ſeinem Daſein von anderem abhängig ſein; eine ſolche Abhängigkeit würde aber dem Begriff des vollkommenſten Weſens widerſprechen, ſie ſei mithin undenkbar; wenn es daher nicht unmöglich ſei, exiſtire es nothwendig. Der Grundfehler des ontologiſchen Beweiſes, daß er das Daſein Gottes aus einem vorausgeſetzten Begriff über die Gottheit erſchließt, während die Aufgabe vielmehr gerade die wäre, die Wahrheit dieſer Vorausſetzung, die Realität des Gottesbegriffs zu erweiſen, wird natürlich auch durch dieſe Wendung nicht gehoben; und wenn der Philoſoph die Möglichkeit des allervollkommenſten Weſens mit der Bemerkung geſichert zu haben glaubt, nur Bejahungen und Verneinungen widerſprechen ſich, werden daher von einem Weſen alle Realitäten bejaht, alle Verneinungen entfernt, ſo könne in ſeinem Begriff kein Widerſpruch liegen,

so hat er sich die Sache viel zu leicht gemacht: es fragt sich eben, ob alle denkbaren Realitäten in einem und demselben Subjekt zusammenbestehen können, und diese Frage hat Mendelssohn gar nicht untersucht. Zu dem ontologischen und kosmologischen Beweis fügt er in der Folge auch noch einen dritten hinzu, welcher von dem bestreitbaren Satze ausgeht, daß alles Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden müsse, und daraus denn freilich ohne große Mühe das Dasein eines unendlichen Verstandes ableitet. Auch dem teleologischen Argument will er aber seinen Werth nicht absprechen; er giebt selbst zu, daß es einen größeren Eindruck auf das Gemüth mache und praktisch fruchtbarer sei, als die andern; aber für eine streng wissenschaftliche Beweisführung findet er es unzureichend. [1])

An Leibniz schließt sich Mendelssohn auch in der Theodicee (II, 411 ff.) an. Nur zwei Abweichungen von ihm findet er nöthig. Wenn sich Leibniz über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale durch den Hinblick auf's Jenseits beruhigte und in den Uebeln selbst eine nothwendige Bedingung der diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit erkannte, so sieht Mendelssohn darin nur das „populäre System", und er verlangt, daß hiemit die höhere Sittenlehre des Weisen, die stoische Lehre verbunden werde, nach welcher das Gute nicht blos Glückseligkeit befördere, sondern an und für sich Glückseligkeit sei; und sodann verwirft er das Dogma von einer ewigen Verdammniß der Gottlosen, durch dessen Anerkennung Leibniz seiner Theodicee die Sehnen selbst unterbunden hatte (vgl. S. 175), mit aller der Entschiedenheit, mit welcher die Aufklärung überhaupt dieser widersinnigen und das menschliche Gefühl empörenden Meinung entgegengetreten ist. Indessen setzt sich Mendelssohn nur in dieser letzteren Beziehung

1) W. W. II, 32 ff. 301 ff. 373 ff., vgl. was S. 154 f. über Leibniz, S. 250 f. über Wolff mitgetheilt ist.

mit Leibniz wirklich in Gegenſatz. Daß die Glückſeligkeit nicht blos die Belohnung der Tugend, ſondern unmittelbar an ſich ſelbſt das Gefühl der geiſtigen und ſittlichen Vollkommenheit ſei, hat auch Leibniz mit aller Beſtimmtheit ausgeſprochen (vgl. S. 149. 151); und andererſeits behauptet Mendelsſohn ſelbſt: ohne die Erwartung einer unendlichen Zukunft finde kein Syſtem der Sittenlehre ſtatt, ohne dieſe Erwartung laſſe die Vorſehung ſich nicht retten; wenn dem Menſchen die Hoffnung auf Unſterblichkeit geraubt würde, wäre er das elendeſte Thier auf Erden, es bliebe ihm nichts übrig, als in Betäubung dahinzuleben oder zu verzweifeln; wenn unſer Geiſt vergänglich ſei, haben die weiſeſten Geſetzgeber uns oder ſich ſelbſt betrogen, das geſammte menſchliche Geſchlecht habe ſich gleichſam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und ein Staat freier, denkender Weſen ſei nichts mehr, als eine Heerde vernunftloſen Viehes.[1]) Mit ſolchen Aeußerungen im Munde hatte er in der That kein Recht, ſich über Leibniz' Theodicee und ihr populäres Syſtem zu erheben.

Mit dieſer leibniziſchen Theologie konnte nun Mendelsſohn ſelbſtverſtändlich kein Freund des Spinoziſmus ſein, wie entſchieden er auch Spinoza's wiſſenſchaftliche Größe und Charakter anerkannte. Ein Syſtem, welches die Subſtantialität der Einzelweſen aufhob, welches der Gottheit Verſtand und Willen abſprach, welches jede Zweckbeziehung aus der Natur und dem göttlichen Wirken ausſchloß — ein ſolches Syſtem konnte ihm nur ebenſo verkehrt als verderblich erſcheinen. Es hätte ihm daher nichts ſchmerzlicheres begegnen können, als jene Entdeckung, die Jacobi gemacht haben wollte und mit zudringlicher Geſchäftigkeit verbreitete, daß Leſſing in ſeinen letzten Lebensjahren Spinoziſt geweſen ſei. Der Streit, in den er darüber mit Jacobi gerieth,

1) A. a. O. S. 429 f. und ſchon früher im Phädo. W. W. II, 140 f. 176.

hat mittelbar und unmittelbar zur Verkürzung seines Lebens beigetragen. Er hatte aber freilich auch in diesem Streit einen schweren Stand: nicht blos weil er es als alternder kränklicher Mann mit einem jüngeren und rüstigeren Gegner zu thun hatte, sondern vor allem, weil ihm dieser Gegner an Vertrautheit mit den Schriften und Einsicht in die Denkweise Spinoza's unverkennbar überlegen war. Mendelssohn kann sich nie von der Vorstellung losmachen, als ob Spinoza den Inbegriff aller Einzeldinge zur Gottheit, das Unendliche zu einer extensiven Größe mache; und andererseits hat er selbst in dem Determinismus, zu dem er sich mit Leibniz bekennt, ein Element in sich, das einen schärferen Denker allerdings (wie schon S. 176 f. gezeigt wurde) zum Spinozismus, oder doch in seine Nachbarschaft, führen konnte. Er weiß sich auch wirklich dieser Consequenz nicht ganz zu entziehen: gegen einen „geläuterten Pantheismus" hat er im Grunde nicht viel einzuwenden. Sieht man aber freilich näher zu, so führt sich dieser geläuterte Pantheismus auf die Behauptung zurück, daß alles, als Vorstellung Gottes, in Gott sei; damit soll aber weder der Realität der Körperwelt, noch dem abgesonderten Selbstbewußtsein des Menschen, noch seiner endlosen Fortdauer, noch dem leibnizischen Satze zu nahe getreten werden, daß die endlichen Dinge, an sich selbst zufällig, aus Rücksichten der Güte und Zweckmäßigkeit von Gott hervorgebracht seien. Es ist das leibnizische System mit jener Zuthat von Pantheismus, die uns bei Lessing begegnen wird; wie denn auch wirklich sein „Christenthum der Vernunft" für Mendelssohn's Schilderung des verfeinerten Pantheismus als Vorbild gedient hat. Von der herrschenden Ansicht der leibnizischen Schule unterscheidet sich dieser „Pantheismus" dadurch, daß jene annimmt, was dieser bestreitet: das Unendliche bedürfe des Endlichen zu seinem eigenen Dasein nicht, das Endliche seinerseits sei seiner Existenz nach außer der Gottheit. Dieß sind aber, wie Mendelssohn meint, unfruchtbare

Subtilitäten, Fragen einer überfeinen Spekulation, die man füglich dahingestellt sein lassen kann, da sie auf die Handlungen und die Glückseligkeit des Menschen nicht den mindesten Einfluß haben.[1])

Schon in den bisherigen Erörterungen mußte Mendelssohn's Unsterblichkeitsglauben erwähnt werden, und eben dieses ist auch der Punkt, in dem seine sittliche und religiöse Weltansicht, wie die der ganzen Aufklärungszeit, zum Abschluß kommt. Wir haben schon S. 345 vernommen, wie unentbehrlich ihm dieser Glaube ist, und wie wenig er sich ohne denselben eine Sittenlehre oder eine Theodicee zu denken weiß. Nur um so lebhafter empfindet er aber das Bedürfniß, ihn auch wissenschaftlich zu rechtfertigen. Der Lösung dieser Aufgabe hat er seinen „Phädon" (1767), die beliebteste und berühmteste von seinen Schriften, gewidmet. Er beweist hier die Unvergänglichkeit der Seele mit dem Schlusse: als ein einfaches Wesen könnte sie nicht durch Auflösung in ihre Bestandtheile, sondern nur durch Vernichtung untergehen; die Natur kenne aber überhaupt keine Vernichtung, sondern nur eine stetige Veränderung; sollte daher die Seele vernichtet werden, so müßte dieß durch ein übernatürliches Eingreifen der Gottheit, durch ein Wunder, geschehen, und ein Wunder für diesen Zweck lasse sich nicht annehmen. Wenn aber die Seele fortdaure, müssen auch ihre Grundeigenschaften, das Denken und Wollen, fortdauern. Neben diesem seinem metaphysischen Hauptbeweis legt er dem teleologischen den größten Werth bei, welcher von dem Satz ausgeht, daß die Menschen als vernünftige Wesen nach einem unaufhörlichen Fortgang in der Vollkommenheit streben, und daß die vernünftigen Wesen, als der letzte Endzweck der Schöpfung, an dieser ihrer Bestimmung unmöglich verhindert sein

1) Morgenstunden II, 340—372; weiter vgl. m. über Spinoza die Gespräche I, 193 ff. und die Briefe V, 691 ff.

können. Auch der erſte von dieſen Beweiſen iſt nicht durchaus originell; aber er iſt immerhin eine ſelbſtändige und in ihrer Art ſcharfſinnige Ausführung und Benützung der Gedanken, welche die leibniz-wolffiſche Philoſophie ſeinem Urheber an die Hand gegeben hat.

Dieß iſt überhaupt Mendelsſohn's Stellung in der Geſchichte der Philoſophie. Wir können ihn als Philoſophen nicht blos einem Leibniz und Kant, ſondern auch einem Wolff, nicht zur Seite ſtellen. Er iſt der Vertreter eines Geſchlechts von wiſſenſchaftlichen Epigonen, welches die geiſtige Errungenſchaft ſeiner Vorgänger zu benützen und durch Fleiß im kleinen zu vermehren, ſie zum Gemeingut zu machen, ſie in die ganze Mannigfaltigkeit des menſchlichen Lebens einzuführen, nicht aber neue Bahnen zu eröffnen, Geſchick und Beruf hatte. Er iſt einer von ſeinen würdigſten, beſten, talentvollſten Vertretern, aber nicht mehr. Als Kant mit ſeinen epochemachenden Unterſuchungen auftrat, da fühlte er ſelbſt, daß ſeine Rolle in der Philoſophie ausgeſpielt ſei, und er hat dieß mit der Beſcheidenheit, die ihn vor vielen auszeichnete, öffentlich ausgeſprochen. Wenn er daneben gegen Freunde die Hoffnung nicht ganz unterdrücken kann, es werde an Kant's Kritik nicht ſo ſehr viel ſein (V, 705 f.), ſo wird man dieſe menſchliche Schwäche dem trefflichen Mann um ſo lieber zugutehalten, da er ſelbſt offenherzig bekennt, daß er jenes Werk nicht verſtehe.

Ein ungleich größerer und ſelbſtändigerer Geiſt war Mendelsſohn's Freund Gotthold Ephraim Leſſing.

5. Leſſing.

Wenn man Leſſing's Namen hört, wird man immer zunächſt an die Verdienſte erinnert werden, welche ſich dieſer ſeltene Mann um das Ganze unſerer Literatur und unſeres geiſtigen

Lebens erworben hat. Es iſt nicht die erfolgreiche Bearbeitung eines einzelnen Faches, auf dem ſeine Größe beruht, ſondern die Wirkung, die er nach allen Seiten hin geübt hat, die zündenden und erleuchtenden Funken, die dieſer Feuergeiſt, mit was er ſich auch beſchäftigen mochte, unabläſſig ausſprühte. Er iſt uns in erſter Reihe der unabhängige, auf ſich ſelbſt ſtehende Charakter, welcher die Sache der Geiſtesfreiheit raſtlos und furchtlos verfochten hat; der geniale, unübertroffene Kritiker, welcher den falſchen Geſchmack und die ſich aufblähende Mittelmäßigkeit ſchonungslos verfolgte, welcher der Poeſie und der Schauſpielkunſt ihre Aufgabe mit muſterhafter Schärfe beſtimmte, welcher das Verhältniß der Kunſt zur Wiſſenſchaft, das Verhältniß der verſchiedenen Künſte und Kunſtgattungen zu einander, das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie und der Theologie zur Religion durch Reinhaltung und Abgrenzung jedes Gebiets aufhellte; der klaſſiſche Schriftſteller, welcher unter den Begründern des deutſchen Schauſpiels und der deutſchen Proſa eine der erſten Stellen einnimmt. Nur ein Blatt in dem Kranze ſeines Ruhmes, und nicht dasjenige, welches am meiſten in die Augen fällt, gehört der Geſchichte der Philoſophie an. Leſſing war kein ſyſtematiſcher Philoſoph, und er wollte keiner ſein. Seine Naturanlage und ſein Lebensgang hatten gleichſehr dazu mitgewirkt, einen Kritiker erſten Rangs, aber keinen Syſtematiker aus ihm zu bilden. Wie wenig er zu dem letzteren Neigung und Beruf hatte, zeigt ſchon jenes Eine berühmte Wort, welches den ganzen Mann kennzeichnet: wenn Gott in ſeiner Rechten alle Wahrheit verſchloſſen hielte und in der Linken einzig den immer regen Trieb nach Wahrheit, obſchon mit dem Zuſatze, ſich immer und ewig zu irren, ſo würde er doch, falls er zu wählen hätte, die Linke wählen; die reine Wahrheit ſei ja doch nur für Gott allein.[1])

1) Leſſing's Werke v. Lachmann u. Maltzahn X, 53. Ich citire im folgenden durchaus nach dieſer Ausgabe.

Leſſing war eine zu kritiſche Natur, um nicht ſeine eigenen Ergebniſſe immer wieder in Frage zu ſtellen, ein zu raſtloſer Forſcher, um bei irgend einem Satze, als einer unverrückbaren Unterlage für den Weiterbau, ſich zu beruhigen; er dachte zu gering von der menſchlichen Erkenntnißfähigkeit, um unſern Vorſtellungen, ſoweit ſie über die allgemeinſten ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen hinausgehen, mehr als bloße Wahrſcheinlichkeit zuzuſchreiben; was ihm als unzweifelhaft wahr geboten wurde, war ihm ſchon deßhalb verdächtig[1]); es fehlte ihm aber auch, wie ſich nicht verkennen läßt, und wie es ſich bei einer ſo außerordentlichen geiſtigen Erregbarkeit vollkommen begreift, bei aller logiſchen Schärfe dasjenige Maß von Geduld und von Gewöhnung an ein methodiſches, Schritt für Schritt vorgehendes, kein Mittelglied überſpringendes Denken, deſſen der ſyſtematiſche Philoſoph als ſolcher bedarf. Wenn daher die Geſchichte der Philoſophie nur von denen erzählen dürfte, welche Stifter oder Anhänger eines beſtimmten Syſtems waren, ſo müßte ſie an Leſſing mit Stillſchweigen vorbeigehen. Hat ſie dagegen von allen zu ſprechen, welche in der einen oder der anderen Weiſe zur Ausbildung und Klärung der philoſophiſchen Begriffe beigetragen haben, ſo wird ſie ihn nicht allein berückſichtigen, ſondern ihn auch (abgeſehen von Kant) als den größten von den Philoſophen der Aufklärungsperiode bezeichnen müſſen.

Als Leſſing den 22. Januar 1729 in Kamenz zur Welt kam, hatte die Blüthezeit der wolffiſchen Philoſophie eben begonnen, und als er die Univerſität Leipzig bezog, ſtand Wolff auf der Höhe ſeines Ruhmes; ſelbſt in Leipzig hatte ſein Gegner Cruſius den Einfluß ſeiner Schriften und ſeiner Schüler nicht

1) M. vgl. in dieſer Beziehung das charakteriſtiſche Bruchſtück (XI, b, 250): „Womit ſich die geoffenbarte Religion am meiſten weiß“ — daß ſie die unzweifelhafte Verſicherung von der Unſterblichkeit gebe — „macht mir ſie gerade am verdächtigſten.“

zu verhindern vermocht. Auch Lessing wandte sich der leibniz-wolffischen Philosophie zu, nur daß er sie lieber aus ihrer ursprünglichen Quelle, als aus Wolff's steifen und schwerfälligen Lehrbüchern schöpfte.[1]) Daß er sich aber auch schon damals mit anderen alten und neuen Philosophen bekannt machte, steht wohl außer Zweifel. In Berlin, wo er die nächsten zwölf Jahre (1748—1760) größtentheils zubrachte, kam er mit Mendelssohn in die engste Verbindung, und wie ernstlich zwischen beiden auch philosophische Gegenstände verhandelt wurden, sehen wir unter anderem aus der von ihnen gemeinschaftlich verfaßten Schrift: „Pope ein Metaphysiker", und aus Mendelssohn's „Sendschreiben an Herrn Magister Lessing." Während er sodann Gouvernements-Secretär in Breslau war (1760—1765), beschäftigte er sich gründlich und eifrig mit dem Studium Spinoza's; und als er nach seinem letzten längeren Aufenthalt in Berlin und nach der kurzen, aber für das deutsche Schauspiel und für die Kunsttheorie so ungemein fruchtbaren dramaturgischen Wirksamkeit in Hamburg, für den Rest seines Lebens (1770— 15. Febr. 1781) als Bibliothekar nach Wolfenbüttel gieng, kehrte er auf's neue zu Leibniz zurück, dessen „neue Versuche" (s. o. S. 136) jetzt erst bekannt geworden waren. Wenn daher auch die Philosophie in Lessing's vielseitiger Thätigkeit nicht den ersten Platz einnimmt, so war sie für ihn doch ein Gegenstand des ernstesten Interesse's, und wenn er auch kein ausgeführtes dogmatisches System hatte, so sehen wir ihn doch sein Leben lang von gewissen Ueberzeugungen geleitet, welche er theils unmittelbar aus philosophischen Systemen geschöpft, theils wenigstens im Anschluß an sie gewonnen hat.

1) M. vgl. in dieser Beziehung, wie er sich XI, b, 73 über Wolff's Eingeschränktheit und Geschmacklosigkeit und über das System äußert, in das er einige von Leibnizens Ideen, manchmal ein wenig verkehrt, verwebt habe, das aber ganz gewiß nicht Leibnizens System gewesen wäre.

Hiebei ſcheint er es nun zunächſt nur auf jene Lebensphiloſophie abgeſehen zu haben, mit der ſich ſo manche von den Aufklärern der Schulphiloſophie gegenüberſtellten, und auf die ſie ſich in der Regel um ſo mehr zugutethaten, je leichter ſie es ſich mit ihr gemacht hatten. In einer ſeiner Jugendſchriften, den „Gedanken über die Herrnhuter", ſagt Leſſing, der Menſch ſei zum Thun und nicht zum Vernünfteln erſchaffen; er preiſt die Zeiten glücklich, als der tugendhafteſte der gelehrteſte war und alle Weisheit in kurzen Lebensregeln beſtand; er feiert Sokrates, daß er die Sterblichen gelehrt habe, ihren Blick in ſich ſelbſt zu kehren, und nicht nach dem zu fragen, was über ihnen und darum nicht für ſie ſei; er hält ſich andererſeits über die ſpekulativen Philoſophen auf, welche unerſchöpflich in der Entdeckung neuer Wahrheiten den Kopf füllen und das Herz leer laſſen, den Geiſt bis in die entfernteſten Himmel führen, während das Gemüth durch ſeine Leidenſchaften unter das Vieh herabſinke, und er zählt zu dieſen, neben Plato, Ariſtoteles und Descartes, namentlich auch Newton und Leibniz und ihre Schüler; er träumt von einem Philoſophen, der zwar weder in der Geſchichte noch in den Sprachen erfahren wäre, weder von Algebra noch von Aſtronomie etwas verſtände, dem es gleichgültig wäre, ob es Monaden giebt oder keine, und der auch um die Natur ſich nicht weiter bekümmerte, als um aus ihr die Weisheit ihres Schöpfers zu beweiſen; der aber um ſo ausſchließlicher auf das hinarbeitete, was uns ein glückliches Leben verſchaffen kann, auf die Tugend, der uns die Stimme der Natur in unſerem Herzen empfinden, Gott nicht blos glauben, ſondern lieben, dem Tod unerſchrocken in's Auge ſehen lehrte. Dieß iſt dem erſten Anſehen nach ganz im Styl der oberflächlichſten Popularphiloſophie. Indeſſen würde man nicht allein dem ſpäteren Leſſing, ſondern auch ſchon dem zweiundzwanzigjährigen Verfaſſer jener Gedanken Unrecht thun, wenn man in ſeinem Erguſſe den wohlbedachten Ausdruck einer

bleibenden Ueberzeugung ſehen wollte. Das Gepräge der redneriſchen Uebertreibung iſt dieſer jugendlichen Deklamation ſo ſichtbar aufgedrückt, und der grelle Gegenſatz zwiſchen dem ſpekulativen und dem praktiſchen Philoſophen iſt ſo ſehr darauf berechnet, dem Hauptthema der kleinen Schrift, dem Gegenſatz des dogmatiſchen und des praktiſchen Chriſtenthums, zum Hintergrund zu dienen, daß man es mit den angeführten Aeußerungen ſchon deßhalb nicht allzu genau nehmen darf. In keinem Fall wird man aber darin mehr, als das Erzeugniß einer vorübergehenden Stimmung, zu ſuchen haben. Denn um die gleiche Zeit oder weniges ſpäter (1752/53) ſehen wir Leſſing ſelbſt im „Chriſtenthum der Vernunft" ſich mit der Spekulation abgeben, die er ſo eben für werthlos erklärt hat, und die Gedanken, welche ihn hiebei leiten, können ihre Quelle, die leibniziſche Philoſophie, nicht verläugnen.

Das vollkommenſte Weſen, — mit dieſem ariſtoteliſchen Satze beginnt er hier — hat von Ewigkeit her nur ſich ſelbſt denken können. Vorſtellen und Schaffen ſind aber bei Gott Eins: was er ſich vorſtellt, ſchafft er auch. Dachte er nun alle ſeine Vollkommenheiten auf einmal und ſich als Inbegriff derſelben, ſo ſchuf er ein Weſen, welchem keine ſeiner eigenen Vollkommenheiten mangelte, welches von ihm ſelbſt nicht zu unterſcheiden war, ein identiſches Bild ſeiner, den Sohn Gottes; und zwiſchen ihm und dieſem Bilde iſt die größte Harmonie, eine Harmonie, in der alles iſt, was im Vater und was im Sohn iſt, welche deßhalb auch Gott iſt, der heilige Geiſt. Dachte Gott ſeine Vollkommenheiten zertheilt, ſo ſchuf er Weſen, von denen jedes etwas von ſeinen Vollkommenheiten hat, eine Welt. Da Gott immer das vollkommenſte denkt, kann er von den unendlich vielen möglichen Welten nur die vollkommenſte gedacht und geſchaffen haben; und er wird ſie auf die vollkommenſte Art, d. h. ſo gedacht haben, daß ſie eine durchaus ſtetige, durch keine Lücke unterbrochene

Stufenreihe der Vollkommenheit darſtellt. Der unmittelbare Gegenſtand dieſer ſchöpferiſchen Thätigkeit ſind nur einfache Weſen; alles zuſammengeſetzte iſt nur eine Folge dieſer Schöpfung, alles, was in der Welt vorgeht, iſt aus der Harmonie der einfachen Weſen zu erklären. Da dieſe einfachen Weſen gleichſam eingeſchränkte Götter ſind, müſſen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich ſein, wie Theile dem Ganzen; wie daher Gott neben dem Bewußtſein ſeiner Vollkommenheiten auch die Fähigkeit hat, ihnen gemäß zu handeln, ſo müſſen ſie gleichfalls beides beſitzen, aber in den verſchiedenſten Graden: ſie müſſen ſich ihrer Vollkommenheiten bald deutlich, bald auch nicht deutlich genug bewußt ſein. Diejenigen Weſen nun, welche ſich ihrer Vollkommenheiten bewußt ſind und ihnen gemäß handeln können, nennt man moraliſche Weſen, d. i. ſolche, die einem Geſetz folgen können. Dieſes Geſetz kann aber kein anderes ſein, als das: „Handle deinen individualiſchen Vollkommenheiten gemäß.“

Dieſe unvollendete kleine Abhandlung iſt nun ſehr merkwürdig. Weniger zwar wegen der vielbeſprochenen und oft nachgeahmten Ableitung der Dreieinigkeit; denn dieſe iſt ein unreifer und verfehlter Verſuch, den auch ſein Urheber in der Folge, wie wir ſehen werden, gerade in der Hauptſache wieder aufgegeben hat. Aber ſie zeigt uns, wie eng ſich Leſſing ſchon damals an Leibniz anſchloß, und wie er das leibniziſche Syſtem aufgefaßt hatte. Wir finden auf dieſen wenigen Blättern faſt alle Grundbeſtimmungen dieſes Syſtems: die einfachen vorſtellenden Weſen als Urbeſtandtheile aller Dinge; die unendlich vielen Gradunterſchiede unter dieſen Weſen, und die ſtetige Stufenreihe ihrer Vollkommenheit; die univerſelle Harmonie als Grund alles Geſchehens; die Gottheit als Schöpferin der Monaden und als die höchſte, mit der vollkommenſten Vorſtellungskraft ausgerüſtete Monade; das Streben nach Vollkommenheit als praktiſches Princip. Schon hier läßt ſich aber nicht verkennen, daß Leſſing nach zwei Seiten

über ſeinen Vorgänger hinausgeht. Leibniz hatte verlangt, daß alle nach Vollkommenheit ſtreben; er hebt ausdrücklich hervor, daß ein jeder ſeiner individuellen Vollkommenheit gemäß handeln ſolle. Jener hatte alle Monaden unter der abſoluten Harmonie zuſammengefaßt, welche ihr Schöpfer in ihnen von Anfang angelegt haben ſollte; er faßt ſie zu einer ſubſtantielleren Einheit zuſammen, wenn er ſie als die zertheilt exiſtirenden göttlichen Vollkommenheiten betrachtet und deßhalb ihr Verhältniß zur Gottheit dem Verhältniß der Theile zum Ganzen vergleicht. Er macht alſo einerſeits von dem Princip der Individuation, welches in der Metaphyſik freilich ſchon bei Leibniz an der Monade ſeinen denkbar ſtärkſten Ausdruck gefunden hatte, wenigſtens auf dem Gebiet der Moral eine noch beſtimmtere Anwendung, als dieſer; und andererſeits kommt er dem Pantheismus, deſſen ſich zwar auch Leibniz nur mit Mühe erwehren kann, den er aber doch immer auf's entſchiedenſte abgelehnt hat, um einen Schritt näher: er legt Gott wohl ein ſelbſtbewußtes, von dem der Welt verſchiedenes Sein bei, aber der Welt keines, welches von dem der Gottheit ſubſtantiell getrennt wäre. Mendelsſohn konnte inſoferne unſere Abhandlung nicht ohne Grund als Beleg für jenen geläuterten Pantheismus anführen, den er ſeinem Freunde zuſchreibt (vgl. S. 346 f.)

Die gleiche Anſicht der Dinge ſpricht ſich auch in Leſſing's ſpäteren Schriften aus, nur klarer und gereifter. Seiner allgemeinen Richtung nach ſteht Leſſing, wie dieß gar keines Beweiſes bedarf, durchaus auf der Seite der Aufklärung. Es hat nicht viele Menſchen gegeben, die ſich ſo wenig, wie er, bei den hergebrachten Vorſtellungen zu beruhigen gewußt hätten, denen es in ſo hohem Grade ihrer innerſten Natur nach Bedürfniß geweſen wäre, jede Vorausſetzung immer wieder auf's neue zu unterſuchen, jeden Gegenſtand nach allen Seiten zu drehen und zu wenden, alle Fragen möglichſt ſcharf zu ſtellen und aus deut-

lichen Begriffen zu beantworten, und die ebendeßhalb ſo fähig geweſen wären, über alles, was ſie in Angriff nahmen, ein neues Licht zu verbreiten. Leſſing iſt ein Aufklärer im größten Styl, ein Mann, der ſeine ganze ſo außerordentlich reiche Geiſteskraft in den Dienſt der Aufklärung geſtellt hat. Bezeichnend iſt in dieſer Beziehung, was er einmal (X, 181) vom Chriſtenthum ſagt: ſeine letzte Abſicht ſei nicht unſere Seligkeit, ſie möge herkommen, woher ſie wolle, ſondern unſere Seligkeit vermittelſt unſerer Erleuchtung, ja unſere ganze Seligkeit beſtehe am Ende in dieſer Erleuchtung. Und von dieſer Aufklärung des Verſtandes iſt für ihn die Reinigkeit des Herzens unzertrennlich; beide zuſammen bilden ihm zufolge das Ziel, dem die Erziehung des Menſchengeſchlechts zuſtrebt.[1]) Aber wie er die andern Vertreter der deutſchen Aufklärung überhaupt an Höhe und Tiefe der geiſtigen Begabung weit hinter ſich läßt, ſo verhält ſich auch ſeine Aufklärung zu der ihrigen nicht viel anders, als das philoſophiſche Denken eines Leibniz zu dem eines Wolff. Was beide unterſcheidet, iſt vor allem jene „große Art zu denken", die wir an ihm kaum weniger rühmen müſſen, als er ſelbſt ſie an Leibniz gerühmt hat[2]); jener auf's Ganze gerichtete Blick, der ſich auch in der gelehrteſten Einzeluntersuchung und der ſcheinbar kleinlichſten Erörterung nie auf die Dauer an das kleine und einzelne verliert. Es iſt ferner der hiſtoriſche Sinn, an dem es ſonſt der Aufklärung ſo ſehr fehlt: die Fähigkeit, ſich auf fremde Standpunkte zu verſetzen; das Bedürfniß, auch in dem widerſinnigſten und für uns abſtoßendſten, wenn es einmal eine Bedeutung für die Menſchheit gehabt hat, einen Kern von Vernunftwahrheit zu erkennen; die Idee einer ſtufenweiſen und geſetzmäßigen geſchichtlichen Entwicklung. Es iſt endlich, im Zu-

1) Erz. d. M. §. 80 f. u. a. St.

2) In dem bekannten Geſpräch mit Jacobi, Jacobi's W.W. IV, a 63.

ſammenhang damit, die Unbefangenheit des Urtheils über die eigenen Leiſtungen, die immer wache Kritik, mit der ſich Leſſing nicht blos dem Dogmatiſmus der alten Tradition und ihres Auktoritätsglaubens, ſondern auch dem Dogmatiſmus einer Aufklärung entgegenſtellt, welche ebenſo nachſichtig gegen ihre eigenen Vorurtheile, als abſprechend gegen die der Vorzeit zu ſein pflegte. Ihm konnte es daher auch nicht in den Sinn kommen, den „geſunden Menſchenverſtand", d. h. diejenigen Ueberzeugungen, welche der Zeit ohne viele Beweisführung einleuchteten, in der Art, wie dieß die Popularphiloſophie, und bis zu einem gewiſſen Grade auch Mendelsſohn that, zum oberſten Richter in wiſſenſchaftlichen Dingen zu machen. Er ſagt wohl bei Gelegenheit (XI, b, 67): die erſte und älteſte Meinung ſei in ſpekulativen Dingen immer die wahrſcheinlichſte, weil der geſunde Menſchenverſtand ſofort darauf verfiel; er bemerkt in demſelben Sinne (IX, 170): was alle Religionen gemein haben, könne in der Vernunft nicht ohne Grund ſein; aber er vergißt nicht an der letzteren Stelle beizufügen, daß auch eine mehr nur dunkel empfundene als klar erkannte Wahrheit darauf gebracht haben könne; und aus der erſten geht gleichfalls nur das hervor, daß die inſtinktiven Ausſprüche der Vernunft ſeiner Anſicht nach die Vermuthung einer Wahrheit begründen, deren nähere Beſtimmung und Feſtſtellung aber gerade nach ſeinen Grundſätzen nur durch wiſſenſchaftliche Unterſuchung möglich iſt. Dieſe Unterſuchung durch die Berufung an den geſunden Menſchenverſtand abzuſchneiden, iſt ein Verfahren, welches Leſſing ſich niemals erlaubt hat.

Wollen wir etwas näher auf ſeine Anſichten eingehen, ſo fällt uns als ein Grundzug ſeines Weſens vor allem jener Individualiſmus in's Auge, welcher ſich ſchon im „Chriſtenthum der Vernunft" ausſpricht. Wie er dort einem jeden die Aufgabe ſtellt, daß er ſeiner individuellen Vollkommenheit gemäß handle, ſo iſt es überhaupt die freiſte Entwicklung der geiſtigen

Individualität, welche er ſich ſelbſt zum Ziel ſetzt und anderen geſtattet. Daher einestheils jener Unabhängigkeitsſinn, der ſich in die engen Verhältniſſe des bürgerlichen Lebens oft nur zu wenig zu finden weiß, anderntheils jene großartige Duldſamkeit, von der ſeine Freunde nicht begriffen, wie er ſie auch den Unaufgeklärten und ſelbſt den ausgeſprochenen Gegnern der Aufklärung zugute kommen laſſen konnte; jene dem Aufklärungsjahrhundert ſonſt ſo unbekannte hiſtoriſche Gerechtigkeit, welche Leſſing nicht blos in ſeinen „Rettungen" einzelner, ſeiner Anſicht nach verkannter Perſönlichkeiten, ſondern auch, wie wir finden werden, in ſeinem Urtheil über die poſitive Religion und ihre Geſchichte bewährt hat. Die Vervollkommnung der Menſchheit iſt, wie er ausführt (Erz. d. M. §. 92 f.), nur durch die aller Einzelnen möglich. Auch die größeren Maſſen, in welche dieſes Ganze zerfällt, die Staaten, ſind nur ein Mittel für die Zwecke der Einzelnen: „ſie vereinigen die Menſchen, damit durch dieſe und in dieſer Vereinigung jeder einzelne Menſch ſeinen Theil von Glückſeligkeit deſto beſſer und ſicherer genießen könne"; die Glückſeligkeit des Staates iſt „das Totale der Einzelnglückſeligkeiten aller Glieder" und ſonſt nichts. Ja dieſer Geſichtspunkt tritt bei Leſſing ſo einſeitig hervor, daß er zum Staatsleben überhaupt kein rechtes Herz zu faſſen weiß. Der Staat erſcheint ihm ebenſo, wie die poſitive Religion, und zum Theil wegen ſeines Zuſammenhangs mit der poſitiven Religion, mehr nur als ein nothwendiges Uebel. Die Staatsverfaſſungen ſind doch nur ein Menſchenwerk, ſie alle ſind mangelhaft, die beſte muß erſt erfunden werden. Aber wenn ſie es auch wäre, immer trennen doch die Staaten die Menſchen durch die Verſchiedenheit der Völker, der Religionen und der Stände; ſie bewirken, daß nicht mehr der bloße Menſch dem bloßen Menſchen begegnet, ſondern ein ſolcher Menſch einem ſolchen, daß die Menſchen entgegengeſetzte Intereſſen haben, daß ſie um geiſtige Vorzüge

und um Vorrechte streiten, daß sie vornehmer oder geringer, reich oder arm sind. Die natürliche Gleichheit und die natürliche Zusammengehörigkeit aller Menschen wird durch sie beschränkt und gestört; sie führen Dinge herbei, „welche der menschlichen Glückseligkeit höchst nachtheilig sind, und wovon der Mensch in dem Stande der Natur schlechterdings nichts gewußt hätte." Daß das Staatsleben trotzdem mehr Gutes als Uebles mit sich bringe, will Lessing nicht läugnen; er giebt zu, daß die menschliche Vernunft in der bürgerlichen Gesellschaft allein angebaut werden könne. Aber seine Sehnsucht gilt dennoch dem unmöglichen Zustand, in dem eine Ordnung auch ohne Regierung wäre, weil jeder Einzelne sich selbst zu regieren wüßte; und wenn sich die Staaten nicht beseitigen lassen, so verlangt er wenigstens, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurtheile der Völkerschaft ebenso, wie über die ihrer angeborenen Religion und ihres Standes hinweg wären, und genau wüßten, wo der Patriotismus Tugend zu sein aufhört. Eine Gesellschaft solcher Männer zu vereinigtem Wirken zu bilden, ist die Aufgabe, welche er den Freimaurern stellt; von welcher er übrigens nicht verhehlt, wie wenig bei seinen Ordensbrüdern ein Bewußtsein derselben zu finden sei.[1]) Es ist dieß der gleiche Kosmopolitismus, der auch bei einem Göthe, einem Schiller, bei den Heroen unserer großen Literaturperiode fast ohne Ausnahme, längere Zeit selbst bei einem Fichte, das Gefühl für die Bedeutung des Staates und des zum Staate zusammengefaßten Volkslebens abgestumpft hat. Lessing war gewiß, wenn irgend wer, ein guter Deutscher: in seinem Kampfe gegen die Nachäffung des französischen Ungeschmacks tritt das nationale Interesse kaum weniger stark hervor, als das ästhetische; er will uns, wie vor und neben ihm Klopstock, von der geistigen Fremdherrschaft be-

1) Ernst und Falk. X, 257 ff.

freien, ſtatt der halbfranzöſiſchen eine deutſche Literatur gründen helfen, und nicht der geringſte von den Brennſtoffen, die das Feuer ſeines Geiſtes in dieſem Kampfe genährt haben, iſt die Schaam über die freiwillige Abhängigkeit der Deutſchen von einem Volke, dem ſie ſeiner Ueberzeugung nach nicht blos an ſittlicher Würde, ſondern auch an geiſtiger Befähigung überlegen ſind. Und doch ſchreibt er (XII, 150. 152) an Gleim nicht etwa nur: das Lob eines eifrigen Patrioten ſei das allerletzte, wonach er geizen würde; des Patrioten nämlich, der ihn vergeſſen lehrte, daß er ein Weltbürger ſein ſollte; ſondern er fügt auch bei: „er habe überhaupt von der Liebe des Vaterlandes keinen Begriff; und ſie ſcheine ihm auf's höchſte eine heroiſche Schwachheit, die er recht gerne entbehre." Wir werden hierin allerdings zunächſt die Wirkung eines Zuſtandes erkennen, der ſelbſt bei den Beſten in unſerem Volke keine Staatsgeſinnung aufkommen ließ, weil es eben dieſem Volke nicht blos an einem deutſchen Staate, ſondern auch an der Idee eines ſolchen und an der Ausſicht auf ihre Verwirklichung ganz und gar fehlte. Wir werden aber auch nicht überſehen, wie eng dieſer Mangel bei Leſſing mit ſeiner ganzen Denkweiſe zuſammenhängt. Je ſchärfer und eigenartiger ſeine Individualität ausgeprägt, je ſelbſtändiger ſie in ſich zuſammengefaßt iſt, um ſo weniger will er von einer urſprünglichen Bedingtheit durch das Gemeinweſen etwas hören, und um ſo entſchiedener kommt bei ihm auch in dieſem Verhältniß zum Vorſchein, was überhaupt im Charakter der Aufklärung liegt, daß der Menſch hier von allem gegebenen und ohne ſein Zuthun vorhandenen auf ſich ſelbſt zurückgeht, und allem Aeußeren nur ſo viel Werth beilegt, als er ſelbſt ihm für ſein eigenes Leben Bedeutung giebt.

Wir haben nun ſchon früher geſehen, wie eng dieſe Denkweiſe bei Leſſing mit den metaphyſiſchen Beſtimmungen zuſam-

menhängt, die er von der leibnizischen Monadenlehre entlehnt hat. Auch in seinen späteren Schriften hält er diese Bestimmungen aufrecht. Wenn er die Seele als ein einfaches Wesen definirt, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist, und die Materie als das, was Grenzen setzt (XI, b, 64 f.), so erklärt sich die eine wie die andere von diesen Definitionen nur aus den Voraussetzungen der Monadenlehre (s. o. S. 111 f. 119 ff.). Diese Andeutungen stehen aber allerdings bei ihm sehr vereinzelt; er rechnete alles rein metaphysische ohne Zweifel doch nur zu den Hypothesen, welche sich nie über eine höhere oder geringere Wahrscheinlichkeit erheben lassen. Oefter kommt er auf eine andere Frage zu sprechen, welche mit den praktischen Interessen in einer näheren Beziehung steht, auf die Frage über die Unsterblichkeit. Auch hier hält er sich an Leibniz, nur daß er seine Annahmen auf eigenthümliche Art etwas weiter verfolgt. Er verlangt nämlich nicht allein, daß jeder Seele für ihre Vervollkommnung ein unendlicher Spielraum eröffnet sei, und er glaubt, daß sich diese Wahrheit, selbst abgesehen von dem Werth einer künftigen Ausgleichung und Vergeltung, dem Verstande streng erweisen lasse; sondern er nimmt auch an, daß jede Seele mehr als nur einmal als Mensch erscheine, daß sie in jedem neuen Leben eine neue und höhere Stufe der Vollkommenheit erreiche, und daß sich dieß wiederhole, so lange sie auf diesem Wege neue Kenntnisse und Fertigkeiten zu erlangen im Stande sei. Ja er ist geneigt, die gleiche Vorstellung auch über das menschliche Dasein hinaus auszudehnen, und unsere Seelen verschiedene Leiber durchwandern zu lassen, welche ihnen theils geringere, theils aber auch bessere Hülfsmittel darbieten, als der gegenwärtige; er meint nämlich, um ihre Vorstellungen in einer bestimmten Ordnung zu erlangen, werden sie erst nur je einen von unsern fünf Sinnen gehabt haben, dann zwei u. s. w., bis sie am Ende neben unsern jetzigen auch noch alle uns unbekannten, aber an sich

möglichen Sinne erhalten.[1]) Alles dieß ſchließt ſich unmittelbar an die leibniziſche Evolutionstheorie (oben S. 130 f.) an, und daß ſich Leſſing für ſeine Hypotheſe den Namen der Metempſychoſe gefallen läßt, den Leibniz abgelehnt hatte, macht in der Sache ſelbſt keinen Unterſchied.

Wie aber Leſſing in ſeinen Anſichten über die Bedeutung und Beſtimmung des Individuums ſich an Leibniz hält, ſo folgt er ihm auch (wie gleichfalls ſchon das Chriſtenthum d. V. andeutet) in der Ueberzeugung, daß alle Einzelweſen durch einen unzerreißbaren Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen zu einem vollkommnen harmoniſchen Ganzen verknüpft ſeien. „Nichts in der Welt", ſagt er (XI, b, 162), „iſt iſuliret, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen"; und er bezeichnet dieſen Satz als eine große und fruchtbare Wahrheit des leibniziſchen Syſtems; wie denn auch wirklich Leibniz' Begriff des Univerſums eben hierauf, auf dieſer Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde beruht. Ebenſo iſt er mit Leibniz und Wolff darüber einig, daß auch der menſchliche Wille keine Ausnahme von dieſem Geſetz mache. „Was verlieren wir," fragt er X, 8, „wenn man uns die Freiheit abſpricht? Etwas — wenn es etwas iſt — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unſerer Thätigkeit hier noch zu unſerer Glückſeligkeit dort brauchen. Etwas, deſſen Beſitz weit unruhiger und beſorgter machen müßte, als das Gefühl ſeines Gegentheils nimmermehr machen kann. Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorſtellung des Beſten wirket, wie viel willkommener ſind ſie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umſtänden bald ſo bald anders handeln zu können. Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beſte muß." Ebenſo verſichert er auch Jacobi, er begehre keinen freien Willen; er bleibe ein ehrlicher Lutheraner und be-

1) Erz. d. M. §. 28. 61 f. 85. 93 ff. W. W. XI, b, 26. 64 f.

halte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freier Will sei“ [1]); was Leibniz freilich so unumwunden auszusprechen Bedenken trägt, was er aber der Sache nach nicht minder bestimmt gesagt hat. Nur um so sicherer muß aber alles so gut sein, als es überhaupt sein kann. Das vollkommenste Wesen kann nur die vollkommenste Welt gedacht und geschaffen haben — dieß haben wir ihn ja schon früher (S. 353) mit Leibniz erklären hören, und von dieser Ueberzeugung ist seine ganze Weltansicht, wie sie sich besonders in seiner Auffassung der Menschengeschichte ausspricht, getragen. Er weist wohl bei Gelegenheit darauf hin, daß man „unsere elende Art nach Absichten zu handeln“, der Gottheit nicht ohne weiteres beilegen dürfe [2]); aber daß die Gottheit die höchsten Zwecke in der Welt so vollkommen, als möglich, verwirkliche, hat er nie bezweifelt. Der Weltschöpfer ist ihm das höchste künstlerische Genie; was geschieht, hat seinen guten Grund in dem ewigen unendlichen Zusammenhang der Dinge; in diesem ist Weisheit und Güte, was uns für sich allein blindes Geschick und Grausamkeit scheint; in dem allgemeinen Plane der Dinge löst sich alles zum Besten auf. [3]) Auf welche Art dieß geschehe, wie der Zusammenhang aller Dinge hergestellt werde, untersucht er nicht; das leibnizische System der prästabilirten Harmonie wird von ihm wohl historisch erläutert (XI, a, 135), aber er selbst hat sich nirgends zu ihm bekannt. Dagegen erklärt er sich bei der Frage, welche Leibniz nicht zu entscheiden gewagt hatte (vgl. S. 164), ob die Vollkommenheit der Welt eine fortschreitende oder eine sich gleichbleibende sei, für die letztere Annahme (IX, 159 ff.). Die Gesammtsumme der Vollkommenheit ist doch größer, wenn die Welt von Anfang an so vollkommen war, wie eine Welt überhaupt sein

1) Jacobi's Werke IV, a, 61. 70 f.
2) Bei Jacobi a. a. O. S. 62.
3) Hamb. Dramaturgie. St. 31. 79.

kann, als wenn ſie dieſem Ziele nur zuſtrebt, ohne es je zu erreichen; jenes iſt daher „das wählbarere für die ewige Weisheit.“ Dieſe Vollkommenheit auch im beſondern in einer vollſtändigen Theodicee nachzuweiſen, hat Leſſing nicht verſucht; aber von welchem Standpunkt er für jenen Nachweis ausgegangen ſein würde, läßt ſich aus derſelben Abhandlung abnehmen, auf die wir uns ſo eben bezogen haben, der Abhandlung über „Leibniz von den ewigen Strafen.“ Die Ewigkeit der Höllenſtrafen wird hier darauf zurückgeführt, daß die moraliſchen Folgen der Sünde, wie die Folgen alles Geſchehens, nach dem natürlichen Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen ſich in alle Ewigkeit forterſtrecken; es wird aber zugleich zugegeben, daß Himmel und Hölle nicht zwei gänzlich getrennte Zuſtände ſeien; da vielmehr der beſte Menſch noch viel Böſes habe und der ſchlimmſte nicht ohne alles Gute ſei, ſo müſſen die Folgen des Böſen jenem auch in den Himmel nachziehen, und die Folgen des Guten dieſen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder müſſe ſeine Hölle noch im Himmel und ſeinen Himmel noch in der Hölle finden. Der Gegenſatz von Himmel und Hölle wird alſo aus einem realen in einen idealen verwandelt: Himmel und Hölle bezeichnen nicht zwei vollſtändige, räumlich und zeitlich getrennte Zuſtände, ſondern nur zwei Seiten, welche ſich in dem moraliſchen Zuſtand jedes Menſchen unterſcheiden laſſen; das Gute, was jeder an ſich hat, iſt ſein Himmel, das Böſe, was er an ſich hat, iſt ſeine Hölle. Mit dieſer Einſicht würde Leſſing auch die Aufgabe der Theodicee gerade bei der Frage, welche Leibniz die größte Schwierigkeit machen mußte, bei der Frage nach dem moraliſchen Uebel, befriedigender gelöſt haben, als es jenem ſelbſt möglich war. Wenn der Unterſchied der Seligen und der Verdammten aus einem abſoluten zu einem relativen gemacht wird, wenn Himmel und Hölle, wie dieß Leſſing ausdrücklich verlangt, durch unendlich viele Zwiſchenſtufen verbunden ſind, ſo führt die Frage, wie

ſich das Böſe mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vertrage, auf die zurück: wie ſich die Ungleichheit der moraliſchen Vollkommenheit damit vertrage; und auf dieſe Frage kann einem ſolchen, der ſich in Leibniz' Weltanſchauung eingelebt hat, die Antwort nicht ſchwer fallen. (Vgl. S. 172 ff.) Es iſt dieß allerdings ein Hinausgehen über Leibniz, und Leſſing iſt nicht in ſeinem Rechte, weder wenn er den neuteſtamentlichen Schriften, noch wenn er Leibniz ſeine Deutung der ewigen Strafen als ihre eigentliche Meinung beilegt; aber es iſt ein Hinausgehen, welches ſich gegen den Buchſtaben der leibniziſchen Schriften auf den Geiſt des Syſtems berufen kann, welches durch ſeine eigenen Grundſätze gefordert iſt.

Weiter entfernt ſich Leſſing von Leibniz durch jene pantheiſtiſchen Ideen, deren Spuren uns ſchon in ſeiner früher (S. 353 f.) beſprochenen Jugendſchrift begegnet ſind. Wir beſitzen von ihm eine kleine Abhandlung „über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott", worin er auseinanderſetzt, daß er ſich davon keinen Begriff machen könne. Denn der Begriff, welchen Gott von einem Ding habe, müſſe alle Beſtimmungen dieſes Dinges, und ſomit auch alle die Beſtimmungen enthalten, in denen die Wirklichkeit desſelben beſtehe; wenn aber dieſes, ſo ſei nichts in dem Ding, was nicht in dem göttlichen Begriff desſelben enthalten wäre, es habe mithin keine Wirklichkeit, welche von dieſem Begriff verſchieden wäre. Der Unterſchied der Dinge von Gott werde aber damit nicht aufgehoben, ihr zufälliges Sein ſei immer von einer andern Art, als die nothwendige Wirklichkeit Gottes. In dem gleichen Sinn äußert ſich auch die „Erziehung des Menſchengeſchlechts" (§ 73. 75. X, 321 f.) Denn zunächſt zwar ſagt hier Leſſing, indem er ſeine frühere Deutung der Dreieinigkeit wieder aufnimmt: Gott müſſe die vollſtändigſte Vorſtellung von ſich ſelbſt haben, d. i. eine Vorſtellung, in der ſich alles befinde, was in ihm ſelbſt ſei, die mithin auch an ſeiner

nothwendigen Wirklichkeit theilnehme, und dieſes Bild Gottes ſei das, was populär als der Sohn Gottes bezeichnet werde. Im weiteren wird aber dieſer Sohn Gottes als der „ſelbſtändige Umfang aller ſeiner Vollkommenheiten" definirt, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verſchwinde; und dieſe Definition paßt weit eher auf die Welt, als auf die zweite Perſon der Trinität; denn nur die Welt iſt das vollkommene Ganze, in dem die Unvollkommenheit des Einzelnen verſchwindet. Hier haben wir daher nicht mehr, wie im „Chriſtenthum der Vernunft," eine doppelte Darſtellung der göttlichen Vollkommenheit, eine einheitliche im Sohn und eine zertheilte in der Welt, ſondern die Welt ſelbſt iſt jenes Bild Gottes, welches entſteht, indem ſich Gott ſeine Vollkommenheiten vorſtellt, und weil ſie nur durch dieſes Vorſtellen exiſtirt, haben die Dinge keine Wirklichkeit außer Gott. Es iſt dieß, wie bemerkt (S. 355), immer noch etwas anderes, als die Lehre Spinoza's, daß Gott die Subſtanz der Welt ſei, aber es iſt auch etwas anderes, als die leibniziſche Behauptung, daß Gott die Monaden als für ſich ſeiende, von ihm ſelbſt ſubſtantiell verſchiedene Weſen geſchaffen habe.

Blieb aber Leſſing hiebei ſtehen, oder gieng ſeine Uebereinſtimmung mit Spinoza noch weiter, als ſeine eigenen Schriften uns verrathen? Jacobi hat bekanntlich unmittelbar nach Leſſing's Tode die Behauptung aufgeſtellt, der Verſtorbene ſei in ſeinen letzten Tagen ein entſchiedener Spinoziſt geweſen.[1]) Den Beweis dafür ſollten einige Geſpräche liefern, welche er im Juli 1780 mit Leſſing geführt hatte. Aber wenn wir auch die Treue ſeines Berichts (a. a. O. 51 ff.) nicht in Anſpruch nehmen, und die unabſichtlichen Veränderungen, welche ſich bei der Wiedergabe fremder Aeußerungen ſo leicht einſchleichen, außer Rechnung laſſen

1) Vgl. S. 345. f. Das nähere geben die Briefe über die Lehre des Spinoza in Jacobi's Werken IV, a.

wollen, beweiſt er doch lange nicht, was er beweiſen ſoll. Denn für's erſte darf man bei Leſſing — wie ſchon Mendelsſohn richtig erinnert hat — ſelbſt wenn es ſich um gedruckte, noch viel mehr aber, wenn es ſich um leicht hingeworfene mündliche Aeußerungen handelt, nie blos fragen, was er geſagt hat, ſondern auch, in welchem Sinn er es geſagt hat; und gerade die auffallendſten von den Aeußerungen, auf die Jacobi ſich beruft, verlieren dadurch ihre Beweiskraft. Leſſing ſagt: wenn er ſich nach jemand nennen ſollte, wüßte er keinen andern, als Spinoza. Aber hat er ſich denn nach irgend einem Vorgänger nennen wollen? Er ſchraubt den übereifrigen Gegner Spinoza's mit der Aufforderung, ſein Freund zu werden, es gebe ja doch keine andere Philoſophie, als die ſeinige. Aber er will dieſelbe Philoſophie auch bei Leibniz, ſelbſt bei Hemſterhuis finden, und er giebt ſchon dadurch hinreichend zu verſtehen, daß das, was er hier Spinoziſmus nennt, etwas allgemeineres iſt, als das Syſtem der ſpinoziſchen Ethik, daß er jede Anſicht darunter begreift, welche den einheitlichen Zuſammenhang der Welt und die Gegenwart Gottes in der Welt feſthält. Er erwiedert auf Jacobi's Bekenntniß, „Ich glaube eine verſtändige perſönliche Urſache der Welt": „O deſto beſſer! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen." Aber es gehörte ohne Zweifel die Eigenliebe eines Jacobi dazu, um aus dieſer Antwort die Ironie über das Pathos nicht herauszuhören, mit dem er ſeinen Katechismusſpruch vorgetragen hatte. Aus dieſen und ähnlichen Aeußerungen kann man nicht mehr ſchließen, als daß Leſſing in dem Manne, „von dem die Leute immer redeten, wie von einem todten Hunde", einen Philoſophen von ſeltener Größe bewunderte, in ſeinem Syſtem eine bleibende Wahrheit ausgeſprochen fand; in welchem Grad aber er ſelbſt mit dieſem Syſtem übereinſtimmte, läßt ſich aus ihnen nicht abnehmen.

Leſſing geht aber allerdings weiter. Er bekennt ſich zu dem

ἓν καὶ πᾶν (der Einheit alles Seins). Er erklärt, die orthodoxen Begriffe von der Gottheit ſeien nicht mehr für ihn, er könne ſie nicht genießen. Er bezweifelt die „perſönliche extramundane Gottheit.“ Er konnte ſich, wie Jacobi ſagt, mit der Idee eines perſönlichen ſchlechterdings unendlichen Weſens, das im unveränderlichen Genuſſe ſeiner allerhöchſten Vollkommenheit ſei, nicht vertragen: „er verknüpfte mit derſelben eine ſolche Vorſtellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angſt und weh dabei wurde.“ Er bezeichnet es als ein menſchliches Vorurtheil, daß wir den Gedanken als das erſte und vornehmſte betrachten und aus ihm alles herleiten wollen: Ausdehnung, Bewegung, Gedanke ſeien offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erſchöpft ſei. Aber doch enthalten alle dieſe Ausſagen in der Hauptſache nichts, was nicht auch durch Leſſing's Schriften beſtätigt würde. Sie alle führen ſich ſchließlich darauf zurück, daß wir uns Gott nicht als außerweltliches Weſen, und daß wir ihn uns nicht als eine der menſchlichen ähnliche Perſönlichkeit vorſtellen ſollen. Von dieſen zwei Beſtimmungen ſteht aber die erſte für Leſſing auch nach dem obenbemerkten außer Zweifel: wir haben ja geſehen, daß er der Welt ein eigenes, von dem göttlichen getrenntes Sein abſpricht. Auch für die zweite kann man ſich aber nicht blos auf Jacobi berufen. Leſſing ſelbſt ſagt in der Erziehung d. M. (§ 73): Gott könne unmöglich in dem Verſtande Eins ſein, in welchem endliche Dinge Eins ſind, ſeine Einheit müſſe eine tranſcendentale (die uns bekannten Analogieen überſteigende) ſein, welche eine Art von Mehrheit nicht ausſchließe; wie ſie dieß allerdings ſein muß, wenn die ganze Welt in dem göttlichen Vorſtellen enthalten iſt und an ihm ſeine Wirklichkeit hat. Aber als ein vorſtellendes Weſen, nicht als eine unperſönliche Kraft, wird die Gottheit hier doch dargeſtellt; und ebenſo ſagt Leſſing über ſie zu Jacobi (a. a. O. S. 61), was von einem unperſönlichen Weſen nun und

nimmermehr geſagt werden konnte: ſie müſſe unendlich vortrefflicher ſein, als jede ihrer Wirkungen, und ſo könne es auch eine Art des Genuſſes für ſie geben, der nicht allein alle Begriffe überſteige, ſondern völlig außer dem Begriff liege. Daß er dieſes außer dem Begriff liegende zu begreifen, das Zuſammenſein der verſchiedenen Beſtimmungen, welche ſich ihm über die Gottheit ergeben hatten, zu erklären vermöge, konnte Leſſing natürlich nicht glauben; und ſo geſchah es auch gewiß mit allem Vorbehalt, wenn er nach Jacobi die Gottheit, um ſich von ihrer Perſönlichkeit eine Vorſtellung zu machen, als die Seele des All dachte, die, wie er annahm, ſich von Zeit zu Zeit in ſich zurückziehe und wieder ausdehne. Für ſeine eigentliche Meinung wird nur dieß gelten können, daß Gott nicht außer der Welt ſei, ſondern die Welt an ſeinem Denken ihre Wirklichkeit habe; daß er ſelbſtbewußte Intelligenz, geiſtige Perſönlichkeit ſei; daß aber dieſe Perſönlichkeit über jede Analogie des menſchlichen Selbſtbewußtſeins und über alle von ihm abſtrahirten Begriffe ſchlechthin hinausliege. So unverkennbar ſich aber Leſſing durch dieſe Vorſtellungsweiſe Spinoza annähert, ſo iſt doch immer noch zwiſchen ſeiner Gottesidee und der Spinoza's ein großer und tiefgreifender Unterſchied. Erwägt man vollends, wie ſehr jener Individualiſmus, den wir als einen Grundzug in Leſſing's Denkweiſe kennen gelernt haben, dem innerſten Geiſte des Spinoziſmus widerſtrebt, wie wenig ein Spinoza die unendliche Fortdauer und Vervollkommnungsfähigkeit des Einzelnen hätte zugeben können, wie entſchieden er bei jeder Gelegenheit jener Teleologie widerſpricht, von der Leſſing's Welt- und Geſchichtsanſchauung beherrſcht wird, und wie er durch ſein ganzes Syſtem genöthigt iſt, ihr zu widerſprechen, ſo wird man ſich leicht überzeugen, um wieviel Leſſing denn doch Leibniz näher ſteht, als Spinoza. Daß dieß aber in der letzten Zeit ſeines Lebens anders geworden ſei, iſt zwar an und für ſich ſchon bei einem Manne, wie Leſſing, ganz un-

glaublich; es widerſtreitet aber auch dem Augenſchein: es findet ja zwiſchen den Aeußerungen gegen Jacobi und Leſſing's Schriften, ſobald man die erſteren richtig auffaßt, gar kein ſachlicher Gegenſatz ſtatt, und es ließe ſich ein ſolcher auch nicht begreifen, da die Geſpräche mit Jacobi genau in die gleiche Zeit fallen, wie die Herausgabe der Erziehung des Menſchengeſchlechts.

Man möchte nun vielleicht erwarten, daß Leſſing ſeine philoſophiſchen Anſichten vor allem auf dem Gebiete verwerthet haben werde, welches in ſeiner vielſeitigen Thätigkeit vielleicht die hervorragendſte Stelle einnimmt, dem der Kunſttheorie und der äſthetiſchen Kritik. Aber für eine unmittelbare Anwendung ſeiner Philoſophie auf ſeine Aeſthetik iſt ſowohl die eine als die andere zu unſyſtematiſch. Jener fehlt es namentlich an den pſychologiſchen Unterſuchungen, welche der Aeſthetik zur Grundlage dienen könnten; dieſe nimmt bei Leſſing nicht die Geſtalt einer allgemeinen Theorie an, ſondern einzelne, die Aufgabe und die Behandlung einer beſtimmten Kunſtgattung betreffende Fragen geben ihm Veranlaſſung, jene Sätze auszuſprechen, welche ihn zu einem Geſetzgeber auf dem Gebiete der Kunſt gemacht haben. Seine metaphyſiſchen und ſeine äſthetiſchen Anſichten liegen allerdings, wie ſich dieß von ſelbſt verſteht, nicht zuſammenhangslos neben einander; aber ihr Zuſammenhang liegt weniger in den einzelnen Beſtimmungen, welche er von der Philoſophie entlehnt und auf die Kunſt übertragen hat, als in der ganzen Art, wie er ſeinen Gegenſtand behandelt. Das wichtigſte, was er als Aeſthetiker von der Philoſophie gelernt hat, beſteht in denſelben Stücken, welche Euripides, wie Leſſing glaubt (Dramat. 49 St.), von Sokrates lernte, und welche wir überhaupt von den Philoſophen lernen ſollen: „auf unſere Empfindung aufmerkſam ſein; in allem die ebenſten und kürzeſten Wege der Natur ausforſchen und lieben; jedes Ding nach ſeiner Abſicht beurtheilen.“ Es iſt mit Einem Wort jenes Aufklärungsſtreben, in dem er ſich zu-

nächst an Leibniz anschließt, welches ihn auch in seiner Kunstkritik geleitet hat. Er will die Kunst über sich selbst aufklären, ihr zu deutlichen Begriffen über ihre Ziele und ihr Verfahren verhelfen. Die Deutlichkeit unserer Begriffe beruht aber auf der Unterscheidung der Dinge und ihrer Bestandtheile und hält mit der Schärfe dieser Unterscheidung gleichen Schritt. Lessing geht daher vor allem darauf aus, der Vermischung des verschiedenartigen in der Kunst ein Ende zu machen, jeder Kunstgattung ihre Aufgabe genau zu bestimmen, ihr Gebiet gegen alle benachbarten Gebiete scharf abzugrenzen. Er zeigt in der Schrift: „Pope ein Metaphysiker", daß ein Dichter als Dichter kein System machen könne und keines machen wolle: er stellt die Grenze zwischen Poesie und Philosophie fest. Er führt im Laokoon aus, daß der Gegenstand der Malerei Körper seien, der Gegenstand der Poesie Handlungen, daß es jene mit solchem zu thun habe, was im Raume neben einander ist, diese mit solchem, was in der Zeit aufeinanderfolgt, daß jene die Handlungen nur andeutungsweise durch Körper nachahmen könne, diese die Körper nur andeutungsweise durch Handlungen, und er leitet hieraus die Regeln über die Behandlung der beiden Künste ab, welche fast durchaus heute noch gelten: er bestimmt die Grenze zwischen der bildenden Kunst und der Dichtkunst. Er weist in der Dramaturgie (88—95 St.) an der Hand des Aristoteles gegen Diderot nach, daß es die Tragödie so gut, wie die Komödie, auch wenn sie ihre Helden aus der Geschichte entlehnt, doch nicht mit diesen einzelnen Personen, sondern mit allgemeinen Charakteren, und nicht mit den wirklichen Begriffen jener Personen, sondern mit dem zu thun habe, was Männern von ihrem Charakter überhaupt begegnen könne und müsse: er bestimmt die Grenze zwischen Poesie und Geschichte. Er dringt in seinen epochemachenden Erörterungen über die Tragödie darauf, daß das Drama nicht, wie die Fabel oder die moralische Erzählung überhaupt, einen all-

gemeinen moralischen Satz zur Anschauung bringen, sondern unsere Leidenschaften erregen und reinigen wolle; und daß es die Tragödie hiebei nicht, wie die Komödie oder das Epos, auf Leidenschaften jeder Art, sondern nur auf Mitleid und Furcht abgesehen habe (ebd. 12. 35. 47 St.): er bestimmt die Grenze zwischen der Tragödie und den übrigen Dichtungsarten. Und als einen wahrhaft philosophischen Kopf bewährt er sich hiebei durch die Gründlichkeit, mit der er überall von der äußeren Form auf das Wesen der Sache, auf die eigenthümliche Abzweckung jeder Kunstgattung, auf die ihr zu Gebote stehenden Darstellungsmittel und die durch beides bedingte Behandlung ihrer Gegenstände zurückgeht. In derselben tiefdringenden Weise behandelt er die Frage über die drei aristotelischen Einheiten (Dramat. 44—46 St.). Als das wesentliche, aus der Natur des Drama's folgende, hält er nur die Einheit der Handlung fest, die des Orts und der Zeit dagegen erklärt er für etwas durch die eigenthümlichen Verhältnisse des griechischen Drama's bedingtes, und zur Einheit der Zeit verlangt er (gegen Voltaire), daß die dargestellten Begebenheiten nicht blos nach physischer, sondern auch nach moralischer Möglichkeit an Einem Tage geschehen konnten. Lessing geht bei diesen Untersuchungen allerdings nicht von einem bestimmten System aus; aber daß seine philosophischen Studien wesentlich dazu beitrugen, seinen Blick für dieselben zu schärfen, läßt sich nicht bezweifeln. Noch deutlicher tritt der Einfluß seiner philosophischen Denkart an einigen anderen Punkten hervor. Wenn er geradezu sagt: alle Gattungen der Poesie sollen uns bessern, und was jede am vollkommensten bessern könne, das sei ihre eigentliche Bestimmung, und wenn er in dieser Voraussetzung auch die Reinigung des Mitleids und der Furcht, in welcher nach Aristoteles die eigenthümliche Wirkung der Tragödie besteht, irriger Weise von „der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten“ erklärt (Dramat. St. 77. 78), so

entſpricht dieß ganz dem einſeitig moraliſchen Standpunkt der Aufklärungsperiode. Wenn er das bürgerliche Trauerſpiel mit der Bemerkung (ebd. 14 St.) in Schutz nimmt: die Namen von Fürſten und Helden tragen zur Rührung nichts bei, wir haben Mitleiden mit ihnen als mit Menſchen, nicht als mit Königen, ſo werden wir darin die Denkweiſe einer Zeit erkennen, welche den Menſchen nicht nach ſeiner äußeren Stellung, ſondern nur nach ſeinem inneren Werthe beurtheilt wiſſen will; ebenſo aber auch in dem weiteren Beiſatz: ein Staat ſei ein viel zu abſtrakter Gegenſtand für unſere Empfindungen, jenen individualiſtiſchen Koſmopolitiſmus, den wir bei Leſſing, wie bei der Mehrzahl ſeiner deutſchen Zeitgenoſſen, getroffen haben. Beſonders fruchtbar zeigt ſich aber die leibniziſche Philoſophie für Leſſing's Anſicht von der Kunſt in einer Betrachtung, auf die er öfters zurückkommt. Der Dichter, ſagt er (Dramat. 34. 70. 79), dürfe uns Geſtalten vorführen, die einer anderen als unſerer Welt angehören, er dürfe aber auch andererſeits nicht alles, was wirklich geſchehen iſt, nachahmen. Denn in der Wirklichkeit habe freilich alles ſeinen guten Grund in dem ewigen, unendlichen Zuſammenhang aller Dinge. Allein dieſen Zuſammenhang können wir nicht überſehen; was in ihm Weisheit und Güte ſei, das könne uns in den wenigen Gliedern, die der Dichter herausnehme, als blindes Geſchick und Grauſamkeit erſcheinen. Es ſei daher die Aufgabe der Kunſt, aus dieſen wenigen Gliedern ein Ganzes zu machen, das ſich völlig runde, und für keine Schwierigkeit die Löſung außerhalb ſeines Planes zu ſuchen nöthige; das Ganze dieſes ſterblichen Schöpfers ſolle ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers ſein, ſolle uns an den Gedanken gewöhnen: wie ſich in ihm alles zum Beſten auflöſe, werde es auch in jenem geſchehen. Es iſt dieß der Sache nach das gleiche, wie wenn unſere heutige Aeſthetik verlangt, daß die Kunſt uns im Endlichen das Unendliche, in der Er-

ſcheinung die Idee zur Anſchauung bringe. Aber dieſe ideale Anſicht von der Aufgabe der Kunſt knüpft ſich hier durchaus an die leibniziſche Lehre von der allgemeinen Harmonie und der Vollkommenheit des göttlichen Weltplans: der Dichter ſoll uns, wie Leſſing will, im Theile die harmoniſche Vollkommenheit des Ganzen erkennbar machen.

Noch unmittelbarer und durchgreifender ſehen wir Leſſing's Anſicht über die Religion von ſeinen philoſophiſchen Ueberzeugungen beherrſcht.[1]) Er hatte ſich ſelbſt urſprünglich dem Studium der Theologie gewidmet, und wenn er es auch als Fachſtudium ſchon frühe aufgab, hatten ihn doch die theologiſchen Fragen fortwährend beſchäftigt. Er las die Schriften der Freidenker und der Apologeten, er ſtudirte in Breslau neben Spinoza auch die Kirchenväter, und er nahm dieſe Studien ſpäter in Wolfenbüttel wieder auf. Die Angriffe, denen er ſich wegen der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente (ſ. o. S. 300) ausgeſetzt ſah, riefen dann nicht blos jene glänzenden Vertheidigungs- und Streitſchriften hervor, in denen er ſeine Gegner zurückſchlug, einzelne derſelben, wie den berufenen Hauptpaſtor Götze, förmlich zermalmte, ſondern ſie wurden für ihn auch der Anlaß, ſeine Anſicht von der Religion und dem Chriſtenthum genauer auseinanderzuſetzen und zu begründen. Leſſing's ſchriftſtelleriſche Thätigkeit war in den letzten ſechs Jahren ſeines Lebens dieſen Verhandlungen faſt ausſchließlich gewidmet: aus ihnen iſt das vollendetſte und eigenartigſte Erzeugniß ſeiner Muſe, der Nathan, ſo wie er jetzt vorliegt, hervorgegangen; in den Ueberzeugungen, welche ſich ihm zwar in der Hauptſache

1) M. vgl. zum folgenden meine Abhandlung: Leſſing als Theolog, in Sybel's Hiſtor. Zeitſchr. XXIII, 343 ff. Ich nehme den weſentlichen Inhalt und zum Theil auch die Worte dieſer Abhandlung in die gegenwärtige Darſtellung auf, indem ich mich im übrigen auf die dort gegebenen näheren Nachweiſungen beziehe.

ſchon längſt gebildet hatten, welche er aber doch jetzt erſt in voller Reife darlegte, findet ſeine ganze Weltanſchauung nach mehr als Einer Seite hin ihren Abſchluß.

Den Mittelpunkt aller dieſer Erörterungen bildet bei Leſſing die Unterſcheidung zwiſchen der Religion als ſolcher und der Form, in welcher der religiöſe Gehalt in einer beſtimmten Zeit niedergelegt und fortgepflanzt wurde. Ihrem wahren Weſen nach fällt die Religion ihm zufolge mit der Sittlichkeit zuſammen. In dieſem Sinn hatte er ſchon in den „Gedanken über die Herrnhuter" dem beſchauenden Chriſtenthum das ausübende als dasjenige entgegengeſtellt, worauf es allein ankomme, und aus dieſem Geſichtspunkt hatte er Zinzendorf und ſeine Gemeinde in Schutz genommen. Auf demſelben Standpunkt finden wir ihn aber auch noch in den Schriften aus ſeinen letzten Jahren. Im „Teſtament Johannis" führt er aus, daß es mit dem Chriſtenthum viel beſſer ausgeſehen habe, ſo lange man für die Hauptſache darin noch das Gebot der Liebe hielt, als jetzt, wo man die Dogmatik dafür halte. Anderswo (XI, b, 242) unterſcheidet er zwiſchen der Religion Chriſti und der chriſtlichen Religion. Jene iſt die Religion, die Chriſtus ſelbſt als Menſch übte, die Religion der Frömmigkeit und der Menſchenliebe; dieſe die Religion, welche Chriſtus als übermenſchliches Weſen verehrt. Jene iſt vollkommen klar und für alle Menſchen; dieſe iſt ſo ungewiß und zweideutig, daß keine zwei Menſchen darüber einig ſind. In ihrem höchſten Glanze tritt aber dieſe Geſinnung aus dem Nathan, dieſem poetiſchen Glaubensbekenntniß Leſſing's, hervor. Wie hier der Dichter Bekenner verſchiedener Religionen, die ſich anfangs mit dem ihnen anerzogenen Vorurtheil gegenüberſtanden, ſich am Ende als Mitglieder Einer Familie erkennen läßt, ſo liegt der leitende Gedanke des ganzen Stücks in dem Satze, daß die durch ihr Bekenntniß getrennten in dem Gefühl ihrer Verwandtſchaft als Menſchen ſich zuſammenfinden; daß jeder Ein-

zelne auf unſere Achtung, jede beſondere Religion auf unſere Anerkennung nur in dem Maß Anſpruch habe, in welchem ſich der Glaube durch jenes rein menſchliche Gefühl und durch das ihm entſprechende Verhalten, durch Ergebenheit in Gott und unbeſtochene, aufopfernde Menſchenliebe bewährt. Der Nathan iſt die dichteriſche Verherrlichung einer Denkweiſe, welche das gemeinſam menſchliche für wichtiger hält, als das poſitive, die Sittlichkeit für wichtiger, als das Dogma, welche den Menſchen nicht nach dem beurtheilt, was er glaubt, ſondern nach dem, was er iſt und was er thut. Die eigentliche Bedeutung der Religion, der bleibende Gehalt ihrer mannigfaltigen und wechſelnden Formen, liegt nach Leſſing ganz und gar in ihrer praktiſchen Wirkung, in der Liebe zur Gottheit und zu den Mitmenſchen, die ſie hervorbringt. Der vollſtändige Inbegriff der natürlichen Religion, zu der jeder Menſch verbunden iſt, beſteht, wie er ſagt (XI, b, 247), darin, daß man einen Gott erkennt, ſich die würdigſten Begriffe von ihm zu machen ſucht, und auf dieſe Begriffe bei allen Gedanken und Handlungen Rückſicht nimmt.

Dieſe natürliche Religion würde nun an ſich bei einem jeden die Geſtalt annehmen, welche dem Maß ſeiner Geiſteskräfte entſpräche; es wäre alſo Eine allgemeine Religion in den verſchiedenſten individuellen Modifikationen. Wenn wir ſtatt deſſen eine Anzahl beſonderer Religionen in der Welt finden, ſo erklärt dieß Leſſing aus dem Bedürfniß des menſchlichen Gemeinlebens: um den Nachtheilen vorzubeugen, welche die Verſchiedenheit der Religionen in dem Stande der bürgerlichen Vereinigung hervorbringen konnte, mußte man ſich über gewiſſe Dinge und Begriffe verſtändigen, und dieſen conventionellen Dingen und Begriffen die gleiche Wichtigkeit und Nothwendigkeit beilegen, wie den natürlich erkannten Religionswahrheiten; man mußte aus der Naturreligion eine poſitive Religion bauen, wie man aus dem Naturrecht ein poſitives Recht gebaut hatte, und dieſe

positive Religion mußte sich den Bedürfnissen und Sitten jedes Volks anbequemen (XI, b, 244. X, 262). Die positive Religion erhält nun ihre Sanktion durch den Offenbarungsglauben. In der näheren Erklärung dieses Glaubens bleibt sich aber Lessing nicht gleich. Einerseits sagt er, Wahrheiten, die jetzt dem gemeinsten Mann einleuchten, müssen einmal sehr unbegreiflich und daher unmittelbare Eingebung der Gottheit geschienen haben (X, 30 vgl. 321); er leitet also den Glauben an den übernatürlichen Ursprung gewisser Lehren, im Geist unserer heutigen Religionsphilosophie, daraus ab, daß man sich ihres natürlichen Ursprungs aus der Vernunft nicht bewußt war. Andererseits stellt er aber die Sache auch wieder so dar, als ob die Stifter der positiven Religionen das neue, was sie zu der natürlichen Religion hinzufügten, mit bewußter Absicht für eine göttliche Offenbarung ausgegeben hätten, um ihm durch dieses Vorgeben Anerkennung zu verschaffen (XI, b, 247 u. a. St.); und er scheint sich sogar zu dieser Annahme überwiegend hinzuneigen, wie sie ja auch bei der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ganz allgemein war; mochte man nun jenes Vorgeben der Religionsstifter mit den französischen und auch einzelnen englischen Freidenkern aus der eigennützigen Schlauheit von Pfaffen und Despoten, oder mochte man es mit den deutschen Aufklärern und der Mehrzahl der Engländer aus den wohlwollenden Absichten von Männern herleiten, welche sich ihrer höheren Auktorität zur Begründung der Sittlichkeit und der bürgerlichen Ordnung bedienten.

Wie dem aber sein mag: das wesentliche und allein werthvolle in den positiven Religionen kann immer nur das sein, was sie aus der Natur- und Vernunftreligion in sich aufgenommen haben. Alles andere sind Zuthaten, durch welche die Vernunftreligion immer nur verlieren, nie gewinnen kann; Zuthaten, welche nur in der Unvollkommenheit der Menschen, in der Schwäche ihrer Erkenntniß, in den Bedürfnissen des bürgerlichen

Lebens ihren Grund haben. Nun war allerdings, dieſe Unvollkommenheit einmal vorausgeſetzt, jenes poſitive nothwendig, und es war für jedes Volk das ſeinem Bedürfniß entſprechende nothwendig; und inſofern kann Leſſing a. a. O. ſagen: alle poſitiven und geoffenbarten Religionen ſeien gleich wahr. Ebenſo aber auch umgekehrt: alle ſeien gleich falſch; weil nämlich in allen das weſentliche durch das conventionelle geſchwächt und verdrängt werde. Das poſitive in der Religion erſcheint ihm, wie der ganzen Aufklärung, als ein nothwendiges Uebel; wer es entbehren kann, ſteht höher, als wer ſeiner bedarf, und wo es nicht zu entbehren iſt, da ſoll es wenigſtens möglichſt unſchädlich gemacht werden: „Die beſte geoffenbarte oder poſitive Religion iſt die, welche die wenigſten conventionellen Zuſätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigſten einſchränkt.“ Nichts anderes ſpricht auch der Nathan aus, in der bekannten Erzählung von den drei Ringen. Denn den ſtreitenden Brüdern wird hier geſagt, daß keiner von ihnen den ächten Ring habe, ſo lange ſie ſich ſelbſt am meiſten lieben; oder es wird, ohne Bild, den ſtreitenden Religionen geſagt, daß keine von ihnen die wahre Religion ſei, ſo lange ſie auf ihre Beſonderheit, auf das poſitive in ihr, den Hauptnachdruck legt, ſondern jede nur in dem Falle, daß ſie, und in dem Maße, wie ſie in Gottergebenheit und Menſchenliebe das gemeinſame Weſen aller Religion pflegt. Wir ſehen deßhalb auch die Einſicht und die ſittliche Höhe der handelnden Perſonen genau in dem Maße zunehmen, in dem ſie ſich von dem poſitiven ihrer Religion zu jenem gemeinſamen erheben, und in der Hauptperſon ſeines Stücks führt uns der Dichter einen Mann vor, der zwar aus Anhänglichkeit gegen Volk und Familie an ſeiner väterlichen Religion feſthält, der ſich aber von allen Vorurtheilen und hemmenden Einflüſſen derſelben vollkommen frei gemacht hat. Gerade von ihm aber hat Leſſing (XI, b, 163)

selbst bezeugt, Nathan's Gesinnung gegen alle positive Religion sei von jeher die seinige gewesen; und wenn sein ganzes Stück, wie er sagt, lehren soll, daß es nicht erst von gestern her unter allerlei Volke Leute gegeben habe, die sich über alle positive Religion hinwegsetzten, und doch gute Leute waren, so hat er das Musterbild eines solchen Mannes in Nathan mit einer Liebe geschildert, die uns zeigt, daß er in ihm sein eigenstes Ideal darstellt, daß er ihm das beste, was er hat und weiß, in den Mund gelegt hat.

Mit diesen Grundsätzen konnte sich nun Lessing selbstverständlich in den theologischen Bewegungen und Streitigkeiten seiner Zeit nur auf die Seite des entschiedenen Fortschritts, der unumwundenen und rücksichtslosen Kritik stellen. Daher die Freude, mit der er das Werk eines Reimarus begrüßte, der Eifer, mit dem er es bekannt machte und vertheidigte. Findet er auch an manchen von seinen Behauptungen etwas zu mildern oder zu berichtigen, urtheilt er auch über die biblischen Männer und Schriftsteller weniger schroff und einseitig als jener: in der Hauptsache ist er mit seiner Ansicht über die Glaubwürdigkeit der Erzählungen, die Haltbarkeit der Lehren und den moralischen Charakter der Handlungen, an denen Reimarus Anstoß genommen hatte, einverstanden, und da und dort verstärkt er noch seine Einwürfe. Er selbst nennt in einem Briefe an Mendelssohn das orthodoxe System „das abscheulichste Gebäude von Unsinn." Aber trotzdem kann Lessing die Art, wie dieses System von den Aufgeklärten behandelt zu werden pflegte, nicht unbedingt gutheißen. Die Sicherheit, mit der die Aufklärung darüber absprach, forderte seine Kritik heraus; die historische Gerechtigkeit schien ihm zu verlangen, daß man seinen Motiven genauer nachforsche, daß man in dieser, wie in jeder geschichtlich bedeutenden Erscheinung das wahre und berechtigte aufsuche; und wenn er auch die überlieferten Glaubenssätze mit seinen eigenen Begriffen

nicht mehr zu vereinigen wußte, war er doch überzeugt, daß irgend etwas in ihnen liegen müſſe, was ihnen für ihre Zeit ihren Werth gab, irgend eine Wahrheit, welche, „obſchon mehr dunkel empfunden, als klar erkannt“ (IX, 170), darauf bringen konnte. In dieſer Ueberzeugung haben wir ihn bereits Dogmen in Schutz nehmen hören, an welchen die gleichzeitige Aufklärung den äußerſten Anſtoß nahm, wie die Lehren von der Dreieinigkeit und den ewigen Strafen; die er aber freilich beide umdeuten mußte, um ſie mit ſeiner eigenen Anſicht in Einklang zu bringen.[1]) Aehnlich nimmt er ſich in der Erziehung des Menſchengeſchlechts (§ 74 f.) auch der Lehren von der Erbſünde und der ſtellvertretenden Genugthuung an. Jene ſoll beſagen, daß der Menſch auf der erſten und niedrigſten Stufe ſeiner Menſchheit nicht ſo Herr ſeiner Handlungen ſei, um moraliſchen Geſetzen folgen zu können; dieſe, daß Gott trotzdem dem Menſchen in Rückſicht auf ſeinen Sohn (d. h. auf die Vollkommenheit des Weltganzen; vgl. S. 365) lieber moraliſche Geſetze geben und ſeine Uebertretungen verzeihen, als ihm jene Geſetze verſagen wollte. Aber Leſſing's eigene Stellung zum kirchlichen Dogma wird durch die Anerkennung, die er ihm vom geſchichtlichen Standpunkt aus zollt, nicht verändert. Er giebt zu, daß es in einer beſtimmten Zeit ſeinen Werth hatte, daß auch eine bleibende Wahrheit in ihm einen, allerdings unvollkommenen, Ausdruck gefunden habe. Aber er iſt deßhalb nicht blind gegen den Abſtand zwiſchen ſeiner eigenen Denkweiſe und derjenigen, aus der die kirchlichen Dogmen hervorgiengen. Er für ſeine Perſon kann dieſelben entbehren, und ſo, wie ſie ſind, kann er ſie ſich nicht aneignen. Seine Anerkennung des orthodoxen Syſtems, als einer geſchichtlichen Erſcheinung, darf nicht mit einem Bekenntniß zu dieſem Syſtem verwechſelt, die eigene philoſophiſche Ueber-

1) Vgl. S. 353. 364 f.

zeugung mit dem, was zur hiſtoriſchen Erkenntniß fremder Ueberzeugungen gehört, nicht vermiſcht werden.

Eben dieſer Vermiſchung machten ſich aber, mit Ausnahme von Reimarus, faſt alle die ſchuldig, welche ſeit Wolff die Philoſophie auf die Theologie angewandt hatten. Sie ließen weder den kirchlichen Lehrbeſtimmungen noch den philoſophiſchen Ergebniſſen ihr Recht widerfahren: jene wurden ſo lange umgeändert und gedeutet, bis ſie ſich mit der Philoſophie des Theologen, dieſe wurden ſo lange abgeſchwächt und beſchränkt, bis ſie ſich mit der Dogmatik des Philoſophen vertrugen. Selbſt die orthodoxeſten unter den Theologen ſeiner Zeit machten hievon, wie Leſſing glaubte, keine Ausnahme. Ihm nun war eine ſolche Vermengung des ungleichartigen ſeiner innerſten Natur nach zuwider. Sie widerſprach von Hauſe aus der Klarheit und Entſchiedenheit ſeines Weſens, der Schärfe und Sauberkeit ſeines Denkens, die ihn überall auf Unterſcheidung, auf genaue Begrenzung und Reinhaltung der verſchiedenen Gebiete dringen hieß. Er fand dieſe „ſchielende, hinkende, ſich ſelber ungleiche Orthodoxie ſo eckel, ſo widerſtehend, ſo anſtoßend“ (X, 28). Er „verachtete“ (XII, 469) die Orthodoxen, aber er verachtete „die neumodiſchen Geiſtlichen noch mehr, die Theologen (ſagt er) viel zu wenig und Philoſophen lange nicht genug ſind.“ Er wollte die natürliche Religion für ſich haben und die poſitive für ſich, jede in ihrer Reinheit; von dem „vernünftigen Chriſtenthum“ dagegen, welches beides zugleich ſein wollte, urtheilt er, es ſei nur ſchade, daß man ſo eigentlich nicht wiſſe, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Chriſtenthum ſitze (IX, 409). Und nicht blos ungenießbarer erſchien ihm dieſe neumodiſche Theologie im Vergleich mit der altorthodoxen, ſondern auch gefährlicher. Die Orthodoxen, ſagt er, waren leicht zu widerlegen. „Sie brachten alles gegen ſich auf, was Vernunft haben wollte und hatte.“ Einen weit ſchlimmeren Stand hat man denen gegen-

über, „welche die Vernunft erheben und einſchläfern, indem ſie die Widerſacher der Offenbarung als Widerſacher des geſunden Menſchenverſtandes verſchreien. Sie beſtechen alles, was Vernunft haben will und nicht hat, und unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Chriſten zu machen, machen ſie uns zu höchſt unvernünftigen Philoſophen.“ (X, 18. XII, 485.) Leſſing ſeinerſeits will gerade den umgekehrten Weg einſchlagen. Statt die Philoſophie und die poſitive Theologie zu vermengen, will er ſie möglichſt ſtreng auseinanderhalten; ſtatt dieſe durch jene zu mildern und zu verbeſſern, will er ſie in ihrer Eigenthümlichkeit ſo lange bewahrt wiſſen, bis alle Welt ihrer überdrüſſig geworden iſt, und eine wirklich vernunftmäßige Glaubensform an ihre Stelle treten kann. Er will, wie er ſagt (X, 294), die Lichter fortbrennen laſſen, bis die Sonne aufgeht; oder wie er ſeinem Bruder derb genug ſchreibt (XII, 485): er will das unreine Waſſer der alten Orthodoxie nicht weggießen, um das Kind dafür in der Miſtjauche der neuen zu baden. Auf eine Reform der Theologie hat auch er es abgeſehen; aber auf eine viel durchgreifendere, als die Aufklärer gewöhnlichen Schlages; und ſo lange dieſe durchgreifende Umgeſtaltung der theologiſchen Begriffe noch nicht möglich iſt, will er lieber das alte Syſtem unverändert ſtehen laſſen, als es durch ein ſolches erſetzen, das von ſeinen weſentlichen Mängeln keinen verbeſſert, wohl aber den weiteren, und in Leſſing's Augen unverzeihlichen, der Halbheit und Inconſequenz hinzufügt.

Statt dieſer falſchen Vermittlung zwiſchen der Philoſophie und der Religion ſucht Leſſing eine ſolche, die jeder von beiden ihr Recht läßt. Die Religion ſoll weder mit wiſſenſchaftlichen Sätzen vermiſcht, noch zur Beſchränkung des wiſſenſchaftlichen Denkens gemißbraucht, ſondern auf dasjenige Gebiet zurückgeführt werden, auf dem ſie in keine Colliſion mit der Philoſophie kommen wird. Wir ſollen vom Außenwerk der Religion auf ihr

inneres Wesen, vom Theoretischen auf's Praktische, von der Dogmatik auf die Moral zurückgehen. Nicht blos die kirchliche Theologie, sondern auch die biblischen Schriften sollen und können der Kritik rückhaltslos preisgegeben werden: „der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion." Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten; es hat sich ursprünglich nicht durch Schriften, sondern durch mündliche Mittheilung verbreitet, und es hat Jahrhunderte lang seine dogmatische Norm nicht in der Schrift, sondern in dem mündlich fortgepflanzten Glaubensbekenntniß gefunden. Die Schrift ist ja aber auch, wie Lessing seinem Fragmentisten unbedingt zugiebt, gar nicht so beschaffen, wie sie als die alleinige und unfehlbare Quelle unseres Glaubens beschaffen sein müßte; und selbst wenn sie es wäre, könnte ihr Werth und ihre Geltung doch immer nur nach ihrer inneren Wahrheit beurtheilt werden: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist; alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat." Die geschichtlichen Beweise gewähren immer nur Wahrscheinlichkeit, nicht jene absolute Gewißheit, deren der religiöse Glaube bedarf. Die geschichtlichen Zeugnisse beziehen sich nur auf *Thatsachen*; in der Religion dagegen handelt es sich um unsere theologischen und moralischen *Begriffe*. Von dieser inneren Wahrheit der Religion soll sich der Theolog durch Beweisführung überzeugen, dem einfachen Christen genügt hiefür die Erfahrung von ihren sittlichen Wirkungen: jenem wird sie durch seine Vernunft verbürgt, diesem durch sein Gefühl; aber weder der eine noch der andere schöpft seinen Glauben aus der Geschichte. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." [1])

1) Die Belege zu dem obigen giebt meine schon erwähnte Abhandlung. S. 368 ff.

In der Vernunftwahrheit allein liegt der weſentliche Inhalt jeder Religion; alle poſitiven Religionen ſind nur die Form, in der dieſer Inhalt gewiſſen Zeiten und Völkern zum Bewußtſein kommt; ebendeßhalb aber iſt er ſelbſt an keine von ihnen ſchlechthin gebunden, das letzte Ziel der religiöſen Entwicklung iſt vielmehr dieſes, daß man ſich jenes Inhalts in ſeiner Reinheit, und unabhängig von allem poſitiven, bewußt werde.

Unter dieſem Geſichtspunkt wird die Religionsgeſchichte in der „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ betrachtet. Das Thema dieſer Abhandlung bildet die Geſchichte der göttlichen Offenbarung; oder eigentlich geſprochen: die Geſchichte der religiöſen Entwicklung, ſo weit ſich dieſe in der Form des jüdiſchen und des chriſtlichen Offenbarungsglaubens vollzogen hat. Leſſing erkennt in dieſer Entwicklung einen ſtufenweiſen Fortgang nach einem beſtimmten Ziel hin; er führt ſie, wie alles, auf die höchſte Vernunft als ihre letzte Urſache zurück; und er betrachtet demnach die Offenbarung, oder das, was er Offenbarung nennt, als eine Veranſtaltung der Gottheit zur ſittlichen und religiöſen Ausbildung der Menſchen, als eine göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechts. Aus dem Begriff der Erziehung wird ihr Gang und Charakter erklärt. So lange der Menſch unmündig iſt, bedarf er der Erziehung; ſo lange es die Menſchheit iſt, bedarf ſie der Offenbarung (d. h. des Offenbarungsglaubens). Die Erziehung giebt dem Menſchen nichts, was er nicht auch aus ſich ſelbſt haben könnte; ſie giebt ihm dieſes nur geſchwinder und leichter. So giebt auch die Offenbarung dem Menſchengeſchlecht nichts, auf was ſeine Vernunft ſich ſelbſt überlaſſen nicht auch kommen würde; ſie giebt ihm dieß nur früher. Das heißt in Leſſing's Sinn: die Offenbarung iſt nichts anderes, als die erſte Geſtalt, welche die religiöſe Entwicklung der Menſchheit annimmt, der Glaube, welcher die Ergebniſſe der ſpäteren Einſicht vorwegnimmt. Jede Entwicklung iſt aber eine allmähliche. Auch die

religiöſe Entwicklung kann ſich dieſem Geſetz nicht entziehen; oder in der Sprache unſerer Abhandlung: die Offenbarung muß, wie jede Erziehung, einen beſtimmten Stufengang einhalten und ſich auf jeder Stufe der Faſſungskraft des Zöglings anſchließen. Dieſe ſtand nun bei dem iſraelitiſchen Volk anfangs ſehr niedrig: es war ein rohes, verwildertes Volk; ſeine Religion konnte daher zunächſt nur eine unvollkommene ſein. Es hatte urſprünglich weder den richtigen Begriff von der Einheit Gottes noch den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. Erſt nach dem Exil erhielt es von den Perſern den ſtrengeren Monotheiſmus, dem ſein Gott nicht blos der mächtigſte neben andern, ſondern der einzige Gott iſt; noch ſpäter von den Griechen in Aegypten den Unſterblichkeitsglauben. Eine zweite, höhere Stufe der religiöſen Entwicklung bildet das Chriſtenthum. Als ſeinen eigenthümlichen Vorzug bezeichnet Leſſing dieſes, daß Chriſtus der erſte zuverläſſige praktiſche Lehrer der Unſterblichkeit der Seele geworden ſei; ſucht aber auch in den anderen Lehren, mit denen, wie er ſagt, dieſe Eine große Lehre Chriſti von ſeinen Jüngern verſetzt wurde, Wahrheiten nachzuweiſen, zu deren Aufſuchung ſie der Vernunft einen Anſtoß geben ſollten (vgl. S. 353. 380). Leſſing ſchließt ſich mit dieſen Sätzen theilweiſe an Leibniz an (ſ. o. S. 184 f.). Auch der Begriff der Entwicklung war ihm zunächſt durch die leibniziſche Philoſophie nahe gelegt; das Leben jeder einzelnen Seele wird ja hier als eine fortwährende Entwicklung zu immer höherer Vollkommenheit betrachtet. Aber was Leibniz nur von dem Individuum ausgeſagt hat, das wendet er, zunächſt im religiöſen Gebiet, auf den geſchichtlichen Geſammtverlauf an, und er ſpricht damit einen Gedanken aus, welcher weit über den Geſichtskreis der gewöhnlichen Aufklärung jener Zeit hinausgeht, und welcher ſich in der Folge namentlich für die hegel'ſche Religions- und Geſchichtsphiloſophie höchſt fruchtbar erwieſen hat.

Iſt aber die Stufe, welche das religiöſe Leben im Chriſtenthum erreicht hat, die letzte und höchſte, oder wird auch ſie noch überſchritten werden? Leſſing kann nur das letztere annehmen. Auch das Chriſtenthum kann als poſitive Religion von den Mängeln aller poſitiven Religion nicht frei ſein; auch die neuteſtamentlichen Schriften ſind nur eines von den Elementarbüchern, wenn auch im Vergleich mit den altteſtamentlichen das zweite beſſere Elementarbuch des Menſchengeſchlechts. Jedes Elementarbuch iſt aber nur für ein gewiſſes Alter: es ſoll dem Verſtand des Schülers zur Selbſtändigkeit verhelfen und dadurch ſich ſelbſt entbehrlich machen. Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geſchlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen; was erzogen wird, wird zu etwas erzogen. Daß die Menſchheit dieſes Ziel nie erreiche, dieß zu denken, nennt Leſſing eine Läſterung. Die religiöſe Entwicklung der Menſchheit muß am Ende zu einer Stufe hinführen, auf welcher ſie die zweifelhaften Stützen eines Offenbarungsglaubens entbehren, ihre Aufgabe rein und ſelbſtändig löſen kann. Und worin anders kann dieſe höchſte Entwicklungsſtufe beſtehen, als darin, daß die ſittliche Wirkung, in welcher das Weſen der Religion liegt, rein heraustritt, daß nichts außer ihr von der Religion erwartet, das Gute ohne alle Nebenrückſichten gewollt wird? Kein anderes iſt denn auch Leſſing's Ideal. Wenn der Menſch ſich von einer beſſeren Zukunft zwar vollkommen überzeugt fühlt, aber von dieſer Zukunft Beweggründe für ſein Handeln zu erborgen nicht mehr nöthig hat; wenn er das Gute thut, weil es das Gute iſt, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf geſetzt ſind: dann, erklärt er, iſt ſie da, die Zeit der Vollendung, die Zeit des „ewigen Evangeliums." Die Elementarbücher des neuen Bundes haben ihren Dienſt gethan, das Menſchengeſchlecht iſt in das Zeitalter der männlichen Reife eingetreten, der Offenbarungsglaube muß der reinen Vernunftreligion den Platz räumen.

In dieſem Ausblick auf die Zukunft hat Leſſing nicht allein ſeiner religiöſen Ueberzeugung, ſondern auch ſeinem Verhältniß zu der Aufklärung ſeiner Zeit einen höchſt bezeichnenden Ausdruck gegeben. Wir erkennen den Sohn des Aufklärungsjahrhunderts in der Sehnſucht, mit der er ſich von jedem poſitiven zum reinen Vernunftglauben hinwendet. Wir erkennen aber auch die Reinigung und Vertiefung der Ideen, von welchen die Aufklärung beherrſcht war, in dem Inhalt, den er ſeiner Vernunftreligion giebt. Sie ſoll mit der Sittlichkeit ſchlechthin zuſammenfallen, wie ja die Aufklärung überhaupt darauf ausgeht, die Moral an die Stelle des Dogma's, das Handeln an die Stelle des Glaubens zu ſetzen. Aber dieſe Moral iſt bei Leſſing ſo rein und ſo ſtreng, wie bei keinem andern von den Vertretern der deutſchen Aufklärung. Da iſt nichts von jener eudämoniſtiſchen Begründung der Sittenlehre, von der ſelbſt ein Mendelsſohn ſich nicht ganz frei macht; nichts von jener Subjektivität, der mit der Ausſicht auf eine unendliche Fortdauer ihr Alles geraubt wäre. Gegen dieſe „Eigennützigkeit des menſchlichen Herzens“ ſträubt ſich Leſſing's reine, ſittlich geſunde Natur. Er zweifelt ja nicht im geringſten an einem Fortleben nach dem Tode. Aber er will nicht, daß dieſer Glaube zum ſittlichen Beweggrund gemacht, daß die uneigennützige Freude am Guten durch die Rückſicht auf Lohn und Strafe entweiht werde. Die Zeit der Vollendung iſt für ihn dann erſt erſchienen, das Menſchengeſchlecht hat dann erſt ſeine „völlige Aufklärung“ erlangt, wenn es die „Reinigkeit des Herzens“ gewonnen hat, die Tugend um ihrer ſelbſt willen zu lieben. Leſſing ragt ſo auch hier, wie überall, über ſein Zeitalter hinaus, während er zugleich mitten darin ſteht: er iſt der Heros der Aufklärung und er iſt ebendeßhalb weit mehr, als nur dieſes.

Jenes Evangelium der reinen Moral, deſſen Vorläufer Leſſing war, hat Kant verkündigt.

Zweiter Abſchnitt.

Von Kant bis auf die Gegenwart.

Einleitung.

Während die philoſophiſche Entwicklung in Deutſchland den bisher beſprochenen Verlauf nahm, war ſie auch in England und Frankreich nicht ſtill geſtanden.[1]) In die gleichen Jahre, in denen Leibniz der Begründer einer deutſchen Philoſophie wurde, fällt John Locke's (1632—1704) folgenreiche wiſſenſchaftliche Thätigkeit. Im Gegenſatz zum Platonismus und Carteſianismus kehrte Locke zu Baco's empiriſtiſchen Grundſätzen zurück. Für die einzige Quelle unſerer Vorſtellungen erklärte er die Wahrnehmung, theils die der äußeren Sinne, die „Senſation", theils die des inneren Sinns, des Selbſtbewußtſeins, die „Reflexion". Er begründete dieſe Behauptung durch eine eingehende und in der Hauptſache entſcheidende Widerlegung der Lehre von den angeborenen Ideen. Er ſuchte zu zeigen, wie aus den einfachen, durch die Wahrnehmung gelieferten Vorſtellungen die verſchiedenen Arten zuſammengeſetzter Vorſtellungen entſtehen. Er unterſuchte endlich die Frage nach der Wahrheit unſerer Vorſtellungen, und

1) Es iſt hievon ſchon S. 301 f. geſprochen worden; wir müſſen aber das, was dort nur kurz angedeutet werden konnte, jetzt etwas genauer in's Auge faſſen.

er kam hiebei zu dem Ergebniß: die höchſte Gewißheit komme dem intuitiven Erkennen, oder den Ausſagen unſeres Selbſtbewußtſeins zu, welche uns unmittelbar von unſerem eigenen Daſein, dem Inhalt und der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung unſerer Ideen, Nachricht geben; eine Gewißheit zweiten Grades dem mittelbaren oder demonſtrativen, die geringſte dem ſenſitiven Erkennen. Durch Demonſtration kommen wir, wie er glaubt, nicht allein zur Kenntniß der moraliſchen und mathematiſchen Wahrheiten, ſondern auf demſelben Wege überzeugen wir uns auch von dem Daſein und den Eigenſchaften Gottes, indem wir von uns und unſerem Daſein auf die Urſache desſelben zurückſchließen. Die ſenſitive Erkenntniß iſt diejenige, welche uns von dem Daſein und der Beſchaffenheit der Außenwelt unterrichtet. Auch ſie iſt, wie Locke bemerkt, immer noch mit einer unwiderleglichen Feſtigkeit der Ueberzeugung verbunden, auch ſie hat noch wiſſenſchaftliche Sicherheit; wogegen alle anderweitigen, auf keinem der angezeigten drei Wege entſtandenen Annahmen eine Sache des Glaubens oder der Meinung ſind und höchſtens auf Wahrſcheinlichkeit Anſpruch haben. Doch findet Locke auch hier eine Unterſcheidung nothwendig, welche in der Folge ſehr wichtig geworden iſt. Er bemerkt nämlich, daß nur ein Theil der Vorſtellungen, welche uns die Senſation liefert, uns ein Bild von der objektiven Beſchaffenheit der Dinge gebe, andere dagegen nur eine beſtimmte Wirkung der Dinge auf unſere Sinne bezeichnen. Die Vorſtellungen der erſten Klaſſe nennt er primäre, die der zweiten ſecundäre Ideen; zu jenen rechnet er z. B. die Idee der Ausdehnung, zu dieſen die der Farbe. — Neben dieſen erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen ſind es beſonders Locke's politiſche Grundſätze, auf denen ſeine geſchichtliche Stellung und ſein großer, bis heute noch fortwirkender Einfluß beruht. Locke hat nicht blos den politiſchen Standpunkt ſeiner Parthei, die Grundſätze des engliſchen Conſtitutionalismus, zuerſt in der Form

einer allgemeinen Theorie ausgeſprochen, ſondern er eröffnet überhaupt die Reihe derjenigen Staatslehrer, welche den Staat ausſchließlich unter den Geſichtspunkt eines Vertrags ſtellen, und den Zweck dieſes Vertrags in dem Schutz der jedem Einzelnen von Natur zuſtehenden Rechte finden.

An Locke ſchloß ſich nun in der engliſchen und in der franzöſiſchen Philoſophie eine doppelte Reihe von bedeutenden wiſſenſchaftlichen Erſcheinungen an. In England wurden Locke's erkenntnißtheoretiſche Unterſuchungen in eigenthümlicher Weiſe weiter geführt und gleichzeitig durch eine eifrige Beſchäftigung mit der Moralphiloſophie ergänzt. Wenn Locke die Sinnesempfindungen unbedenklich von der Einwirkung körperlicher Gegenſtände außer uns hergeleitet, und wenigſtens einen Theil jener Empfindungen für ein treues Abbild der Dinge gehalten hatte, fand Berkeley (1684—1753), daß wir zu dieſer Annahme kein Recht haben. Was uns in der Erfahrung gegeben iſt, das ſind, wie er ausführt, nicht die Dinge ſelbſt, ſondern nur unſere Vorſtellungen von den Dingen. Dieſe Vorſtellungen müſſen nun allerdings eine von uns ſelbſt verſchiedene Urſache haben; ſonſt würden ſie nicht ſo lebhaft, unwiderſtehlich und regelmäßig auftreten. Aber daß dieſe Urſache eine körperliche ſei, kann Berkeley nicht glauben. Alle unſere Vorſtellungen über die Eigenſchaften der Körper drücken in Wahrheit, wie er bemerkt, nichts aus, als Empfindungen, die wir haben; was ja hinſichtlich der meiſten auch ſchon Locke anerkannt hatte. Und wie ſollte denn auch, fügt er mit Malebranche bei, ein Körper auf den Geiſt wirken? Nur ein Geiſt, und nur der unendliche, allmächtige Geiſt, kann es ſein, welcher die Vorſtellungen in uns hervorbringt, die wir von Dingen außer uns herleiten. Wenn aber dieſes, ſo haben wir überhaupt keinen Grund, eine Körperwelt anzunehmen: die Körper ſind bloße Erſcheinungen, ihr Sein beſteht darin, daß ſie vorgeſtellt werden, und den Eigenſchaften, die man ihnen beilegt,

entſpricht in der Wirklichkeit nichts, als gewiſſe Empfindungen des vorſtellenden Subjekts. Nur die geiſtigen Weſen bilden die wirkliche Welt; alles andere exiſtirt blos als Idee in jenen, und das, was wir wirkliche Dinge nennen, unterſcheidet ſich von bloßen Phantaſiebildern nur dadurch, daß dieſe von uns ſelbſt hervorgebracht, jene von dem Urheber der Natur den Sinnen eingeprägt werden, und daß deßhalb die letzteren ungleich regelmäßiger, lebhafter und beſtändiger ſind, als die andern.

Aehnliche Anſichten trug um dieſelbe Zeit Arthur Collier vor. An Berkeley's Bedenken gegen die Realität der Körperwelt ſchloß ſich dann weiter der Skepticiſmus David Hume's (1711—1776) an. In der Erfahrung ſind uns, wie Hume ausführt, urſprünglich nur die einzelnen Empfindungen der Senſation und Reflexion, die ſinnlichen Eindrücke, die „Impreſſionen" gegeben. Wenn wir aus dieſen unſeren Empfindungen Gegenſtände, aus unſeren Vorſtellungen Dinge machen, welche unabhängig von unſerer Vorſtellung exiſtiren ſollen, ſo geſchieht dieß nur in Folge eines Schluſſes von der Wirkung auf die Urſache. Wir empfangen gewiſſe Eindrücke regelmäßig in einer beſtimmten Ordnung; wir bemerken, daß ſich eine Anſchauung nach einiger Zeit unverändert oder mit ſolchen Veränderungen wiederholt, wie wir ſie ſonſt ſtetig erfolgen ſehen; wir finden in uns ſelbſt eine Reihe von Vorſtellungen in der Art verbunden, daß wir ſehr leicht von der einen zur andern übergehen können; und wir ſchließen aus dem allem, daß den Eindrücken, die wir erhalten, beharrliche Subſtrate zu Grunde liegen, und daß ebenſo wir ſelbſt, als eine und dieſelbe mit ſich identiſche Perſönlichkeit, das fortdauernde Subjekt unſerer wechſelnden Vorſtellungen bilden. Dazu haben wir aber, wie Hume glaubt, kein Recht. Die Erfahrung zeigt uns immer nur die Aufeinanderfolge gewiſſer Eindrücke, aber nicht ihren Zuſammenhang: ſie lehrt uns wohl, daß dieſe Eindrücke ſich bisher immer gefolgt ſind, aber ſie verbürgt

uns nicht, daß sie sich immer folgen werden. Nur wir selbst sind es, die jenen Zusammenhang herstellen, und was uns dazu bestimmt, ist nicht unsere Vernunft, sondern unsere Einbildungskraft. Wenn wir gewisse Eindrücke empfangen, erwarten wir auch alle diejenigen, welche bisher auf dieselben gefolgt sind, und wir setzen deßhalb einen realen Zusammenhang zwischen beiden voraus. Wenn spätere Eindrücke den früheren ununterscheidbar ähnlich sind, halten wir beide für identisch, wir nehmen an, sie rühren von einem und demselben Objekt her. Ebenso halten wir unsere Vorstellungen für Modifikationen eines und desselben Subjekts lediglich deßhalb, weil wir den Uebergang von der einen zu der andern sehr leicht machen; und wir setzen wohl auch dieses Subjekt als einfache Substanz den körperlichen Dingen entgegen, so wenig sich auch die Mannigfaltigkeit der Gedanken mit dieser Einfachheit vertragen will. Wir haben so allerdings eine natürliche Neigung, die Existenz von Dingen außer uns und die Identität unserer eigenen Person vorauszusetzen; aber die Vernunft giebt uns dazu keine Befugniß: jene Voraussetzung ist für uns eine Sache des Glaubens, nicht des Wissens, und so wenig wir uns auch dieses Glaubens erwehren können, so wenig lassen sich andererseits die Zweifel unterdrücken, die immer wieder gegen seine Richtigkeit auftauchen.

Die wissenschaftliche Widerlegung dieser Skepsis ist den englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts nicht gelungen. Diejenigen, welche sie versuchten, ein Thomas Reid (1710—1796) und seine Nachfolger, die Männer der sog. schottischen Schule, zogen sich einfach auf den Standpunkt zurück, welchen auch Hume für's praktische Leben übrig gelassen, dem er aber keine wissenschaftliche Geltung zuerkannt hatte, den Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseins, des Glaubens. Der Prüfstein für alle unsere Annahmen soll in gewissen uns angeborenen Grundsätzen liegen, von deren Wahrheit der „gemeine" oder „gesunde Menschen-

verſtand" uns überzeugt. Auf dieſe Art konnte man dann mit dem Zweifel ſchnell fertig werden: wenn man für einen Satz keinen ausreichenden Beweis zu finden wußte, brauchte man ihn blos für eine Ausſage des geſunden Menſchenverſtands zu erklären. Ein Kant iſt aber freilich der Meinung: es ſei zwar eine große Gabe des Himmels, einen geraden Menſchenverſtand zu beſitzen. Aber man müſſe ihn durch Thaten beweiſen, durch das überlegte und vernünftige, was man denke und ſage, nicht aber dadurch, daß man ſich auf ihn als ein Orakel berufe, wenn man nichts kluges zu ſeiner Rechtfertigung vorzubringen wiſſe; andernfalls könne es der ſchaalſte Schwätzer mit dem gründlichſten Kopf aufnehmen. Hume, fügt er bei, habe auf einen geſunden Verſtand ohne Zweifel ebenſowohl Anſpruch machen können, als Beattie (ein Schüler von Reid), „und noch überdem auf das, was dieſer gewiß nicht beſaß, nämlich eine kritiſche Vernunft, die den gemeinen Verſtand in Schranken hält." [1])

Neben den Unterſuchungen, welche ſich an Locke's Erkenntnißtheorie anſchloßen, treten in der engliſchen Philoſophie des 18. Jahrhunderts beſonders die moraliſch-pſychologiſchen Erörterungen hervor, von deren Einfluß auf die gleichzeitige deutſche Philoſophie uns auch im bisherigen ſchon zahlreiche Beweiſe vorgekommen ſind; wogegen die „Phyſikotheologie" eines Derham und Clarke's natürliche Theologie, ſo viel ſie auch geleſen und nachgeahmt wurden, doch in der Sache nichts neues und eigenthümliches brachten. Die Hauptfrage iſt dabei die nach der allgemeinſten Norm unſeres Handelns, dem oberſten Moralprincip; und um dieſes zu finden, hält man ſich theils an die Natur der Gegenſtände, auf die gehandelt wird, theils und hauptſächlich an die Natur des Menſchen als des handelnden Subjekts. Das erſtere thut der ebengenannte Samuel Clarke (1675—1729) und

1) Prolegomenen zu jeder künft. Metaph. Vorr.

ähnlich William Wollaſton (1659—1724), wenn jener das Moralprincip in der „Angemeſſenheit“ unſerer Handlungen findet, dieſer in ihrer „Wahrheit“; denn beide wollen damit nichts anderes bezeichnen, als die Uebereinſtimmung derſelben mit der Natur der Dinge, auf die ſie ſich beziehen. Schon Wollaſton verbindet aber damit die Forderung, daß wir auch unſerer eigenen Natur gemäß, d. h. vernunftgemäß, handeln; und da uns nun das glücklich macht, was unſerer Natur gemäß iſt, kann er auch die Glückſeligkeit als Zweck unſerer Handlungen bezeichnen. Ausſchließlicher und entſchiedener gehen andere für die Beſtimmung der praktiſchen Aufgaben von der Beobachtung der menſchlichen Natur aus; ähnlich wie Locke für die Beſtimmung der theoretiſchen Aufgaben von derſelben ausgegangen war. In erſter Linie iſt hier Anton Aſhley Cooper, Graf v. Shaftesbury (1671—1713) als der Mann zu nennen, welcher der engliſchen Moralphiloſophie bis auf unſere Zeit herab ihren Weg vorgezeichnet hat. Dieſer geiſtreiche und freiſinnige, von den Anſchauungen des klaſſiſchen Alterthums genährte, in vielſeitigem Weltverkehr gebildete Mann geht in ſeiner ganzen Lebensanſchauung darauf aus, der Sittlichkeit ihre ſelbſtändige Bedeutung, und namentlich ihre Unabhängigkeit von der Theologie, dadurch zu ſichern, daß er ſie auf die realen Eigenſchaften und Bedürfniſſe der menſchlichen Natur gründet. Sein leitender Gedanke iſt die Einheit der ſittlichen Pflicht und des natürlichen Triebs. Was unſern natürlichen Neigungen entſpricht, das dient zu unſerem Glück, iſt ein Gut; was ihnen widerſpricht, iſt ein Uebel. Dieſe Neigungen ſind nun doppelter Art: ſie gehen theils auf das allgemeine, theils auf unſer eigenes Wohl, ſind theils gemeinnützige, wohlwollende und geſellige, theils ſelbſtiſche. Beide ſind berechtigt, und nur in ihrem harmoniſchen Verhältniß beſteht die Glückſeligkeit; aber die gemeinnützigen Neigungen haben größeren Werth und gewähren höheren Genuß. Die Aufgabe

des Menſchen iſt es, unter angemeſſener Berückſichtigung des eigenen Wohls für das Ganze zu leben; das vollkommenſte Werk ſeiner ſittlichen Thätigkeit iſt ein harmoniſches Gemeinleben, die edelſte Frucht derſelben iſt der Sinn für Freundſchaft und die Liebe zum Vaterland. Fragen wir aber, wie wir das richtige Verhältniß zwiſchen unſeren Neigungen finden ſollen, ſo verweiſt uns Shaftesbury auf den allen Menſchen angeborenen moraliſchen Sinn, der jedoch durch Bildung zur Kunſt, zum moraliſchen Geſchmack, erhoben werden ſoll. Dieſe Gedanken führte dann Hutcheſon (1694—1747) weiter aus. Von Shaftesbury unterſcheidet er ſich hauptſächlich dadurch, daß er von den blinden und vorübergehenden Trieben, oder den Leidenſchaften, die dauernden und ruhigen, durch die Vorſtellung des Guten vermittelten Neigungen unterſcheidet; beide theilt er mit jenem in die ſelbſtiſchen und die wohlwollenden, und bezeichnet es nun als eine Forderung des uns angeborenen moraliſchen Gefühls, nur den Neigungen, nicht den Leidenſchaften, und nur den wohlwollenden, nicht den ſelbſtiſchen Neigungen zu folgen. Auf das moraliſche Gefühl geht auch Hume zurück; auch er ſucht die Triebfedern alles Handelns in den natürlichen Neigungen oder den Leidenſchaften, und die Beweggründe des ſittlichen Handelns in dem Wohlgefallen oder Mißfallen, welches bei der Betrachtung einer Handlung entſteht. Was unſeren Neigungen Befriedigung gewährt, das betrachten wir als ein Gut, das erſcheint uns als nützlich; wer das Gemeinnützige thut, den nennen wir tugendhaft. Daß aber das Gemeinnützige unſer Wohlgefallen hervorruft, dieß beruht, wie Hume bemerkt, auf der Sympathie, auf der Leichtigkeit, mit der wir uns in fremde Zuſtände verſetzen. An dieſe Theorie ſchließt ſich Adam Smith (1723—1790), der berühmte Nationalökonom, an, wenn er die letzte Quelle der Sittlichkeit in der Sympathie findet, und nicht allein die geſelligen Tugenden, ſondern auch das Maßhalten in der Befriedigung der ſelbſtiſchen

Neigungen aus ihr ableitet: wir verſetzen uns, wie er glaubt, bei der moraliſchen Beurtheilung unſerer Handlungen auf den Standpunkt, aus dem andere, und vor allem die Gottheit, ſie beurtheilen würden, und eben darin beſteht das Gewiſſen. Einfacher verfahren die Philoſophen der ſchottiſchen Schule auch hier: der geſunde Menſchenverſtand und der angeborene moraliſche Sinn belehrt, wie ſie ſagen, einen jeden über das, was er zu thun hat. Wiewohl aber dieſe Sätze von ihnen im ausdrücklichen Widerſpruch gegen Locke und Hume aufgeſtellt werden, liegen ſie doch gleichfalls innerhalb der Richtung, von der ſich die engliſche Philoſophie ſeit Locke beherrſcht zeigt. Es iſt die innere Erfahrung, die Selbſtbeobachtung, von der ſie ausgeht; mag man nun bei den Ausſagen des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins als einem letzten ſtehen bleiben, wie die Schotten, oder mag man ſie ſelbſt wieder in der gründlicheren Weiſe eines Locke und Hume, Shaftesbury und Smith, zergliedern und ſie aus ihren Elementen zu erklären verſuchen.

Einen anderen Weg nahm die franzöſiſche Philoſophie des 18. Jahrhunderts; aber auch ſie gieng von Locke aus. Nachdem zuerſt Voltaire die Aufmerkſamkeit ſeiner Landsleute auf dieſen Philoſophen gelenkt hatte[1]), unternahm es Condillac (1715—1780), ſeine Theorie zu verbeſſern und ihr die, wie er glaubte, ihren allgemeinſten Grundſätzen allein entſprechende Geſtalt zu geben. Wenn Locke in der Senſation und Reflexion zwei gleich urſprüngliche Quellen von Ideen erkannt hatte, ſo will Condillac nur die erſte derſelben als ſolche gelten laſſen, da wir ja ſonſt doch wieder zu einem uns angeborenen Vorſtellungsinhalt, zu angeborenen Ideen kämen. Er ſucht demnach zu zeigen, wie alle

1) Das nähere über Voltaire's philoſophiſche Anſichten und ſein Verhältniß zu Locke und Newton findet man jetzt in der lichtvollſten Zuſammenſtellung bei Strauß Voltaire (1870) S. 223 ff. vgl. 47. 94.

unſere Geiſtesthätigkeiten, nicht blos die Wahrnehmung und Erinnerung, ſondern auch das Selbſtbewußtſein und das Denken, die Gefühle und die Willensakte, aus der ſinnlichen Empfindung hervorgehen; und er hat durch dieſe Unterſuchungen die Pſychologie mit vielen treffenden Beobachtungen und Bemerkungen bereichert. Als das ſicherſte Wiſſen und als der Maſsſtab für jedes andere Erkennen erſcheint daher hier die äußere Beobachtung, und als der einzige naturgemäße Beſtimmungsgrund das Gefühl der Luſt und der Unluſt. Aber ſo wenig Condillac deßhalb eine Moral der Selbſtſucht lehrt, ebenſowenig thut er auch ſchon den Schritt vom Senſualiſmus zum Materialiſmus, und ſelbſt theologiſche Lehren, die ſich mit einem conſequenten Empiriſmus ſchlechterdings nicht vertragen, läßt er ſtehen. Eine ähnliche Stellung nahm Bonnet (ſ. o. S. 305) ein. Weiter gieng Helvetius (1715—1771), welcher Condillac's Standpunkt hauptſächlich nach der praktiſchen Seite hin ausführte. Bei ihm hat der Senſualismus, in dem er ſich an Condillac anſchließt, ſchon eine unverkennbare Neigung zum Materialiſmus; und wenn er den eigentlichen Grund aller Geiſtesthätigkeit in unſern Leidenſchaften und unſern natürlichen Bedürfniſſen findet, ſo iſt ihm die Wurzel aller Leidenſchaften, der Grundtrieb der menſchlichen Natur, die Selbſtliebe oder das Intereſſe. Die Selbſtliebe iſt der einzige wirkliche und naturgemäße, und daher auch der einzige berechtigte Beweggrund unſeres Handelns; die Aufgabe der Moral iſt nicht die Bekämpfung, ſondern die richtige Leitung des Intereſſe's: es kann nicht verlangt werden, daß der Menſch intereſſelos handle, denn dieß iſt unmöglich, ſondern nur, daß er ſein Intereſſe in der Art verfolge, durch welche das Gemeinwohl am meiſten gefördert wird. Hiefür iſt aber die Grundbedingung eine ſolche Geſtaltung des öffentlichen Lebens, die jeder gemeinnützigen Thätigkeit ihren Lohn ſichert. Je weniger Helvetius dieſe Bedingung in dem damaligen Frankreich erfüllt fand, um ſo nach-

drücklicher wendet er ſich gegen den politiſchen und den mit ihm verbündeten geiſtlichen Deſpotismus, um ſo ſchärfer lauten aber auch ſeine Urtheile über die Religion, der er die Verantwortlichkeit für dieſe Uebel großentheils zuſchiebt.

Noch ſtärker tritt dieſe Denkweiſe bei einem Lamettrie, einem Diderot und Holbach hervor. Der erſte von dieſen Männern (1709—1751) iſt einer von den keckſten, aber auch einer von den oberflächlichſten Vertretern des Materialiſmus, den er mit verletzender Oſtentation vortrug und zur Rechtfertigung der Behauptung verwandte, daß der Sinnengenuß der einzige Lebenszweck ſei. Diderot (1713—1784), der berühmte Herausgeber der Encyklopädie, kam von Locke und Shaftesbury aus mehr und mehr zu einem hylozoiſtiſchen Pantheiſmus, der alle Erſcheinungen rein phyſikaliſch aus der Verbindung und Trennung der lebendigen Molecülen, der allein urſprünglichen Weſen, erklärt, und eines Gottes dazu nicht bedarf; aber in der Moral widerſpricht er nicht allein Lamettrie, ſondern auch Helvetius, ſo vielfach er auch mit dem letzteren theils in den Grundgedanken theils in ihrer Anwendung auf Staat und Kirche übereinſtimmt: er will zwar Tugenden und Fehler auf natürliche Diſpoſitionen zurückführen und die Leidenſchaften als unentbehrliche Triebfedern des Handelns betrachtet wiſſen, aber zugleich erklärt er, der Gute ſei als ſolcher, und ganz abgeſehen von Belohnungen und Strafen, glücklich, der Böſe unglücklich, und er läßt ſich in dieſer Ueberzeugung auch durch die Ungleichheit der äußeren Schickſale nicht ſtören. Die vollſtändigſte Darſtellung der franzöſiſchen Aufklärung und ihres Materialiſmus iſt aber das „Syſtem der Natur“ (1770). Der Verfaſſer dieſes Werkes, der lange unbekannt war, und noch vieler anderer Schriften iſt der Deutſchfranzoſe Dietrich v. Holbach (1723—1789), welcher in enger Verbindung mit Diderot ſtand und einen von den Mittelpunkten der Freidenker in dem damaligen Paris bildete. Der Zweck aller Philo-

ſophie iſt dieſer Darſtellung zufolge das Glück der Menſchen. Dieſes Glück hat aber keinen gefährlicheren Feind, als die Vorurtheile; und das eingreifendſte von allen Vorurtheilen iſt die Meinung, daß es in der Welt noch etwas anderes gebe, als die Materie und die Bewegung. In Wahrheit beſteht alles aus den Atomen, die nach inneren Geſetzen ſich bewegen; aus ihrer Wechſelwirkung entſteht jener Zuſammenhang der Dinge, der mit unabänderlicher Nothwendigkeit alles beſtimmt. Auch der Menſch iſt nur ein Theil dieſes Zuſammenhangs; ein Wahnglaube iſt es, wenn er einer Seele zuſchreibt, was nur ein Erzeugniß ſeiner Gehirnthätigkeit iſt, wenn er dieſer Seele Freiheit und Unſterblichkeit beilegt, wenn er über die Natur, die einzige reale Urſache der Dinge, eine Gottheit ſtellt. Aus dieſem Wahn ſind dann weiter alle jene verderblichen Irrthümer entſprungen, welche zuerſt in guter Abſicht von Staatsmännern, in der Folge für die ſchlechteſten Zwecke von Prieſtern und Deſpoten ausgebeutet und genährt wurden. Befreien wir uns von denſelben, ſo werden wir die einzige naturgemäße Triebfeder unſerer Handlungen in unſerem Intereſſe erkennen. Unſerem wahren Intereſſe entſpricht aber nur die Tugend: nicht blos, weil ſie allein uns die Achtung, die Liebe und die Unterſtützung anderer Menſchen verbürgt, ſondern noch unmittelbarer deßhalb, weil wir ſelbſt nur dann glücklich ſind, wenn wir andere glücklich machen, weil unſere innere Zufriedenheit mit der Beherrſchung unſerer Leidenſchaften, der Erfüllung unſerer Pflichten gleichen Schritt hält. Der Materialiſmus nimmt daher hier durchaus die Wendung auf's praktiſche Verhalten, und nur hierin liegt auch ſein urſprüngliches Motiv. Um naturwiſſenſchaftliche Forſchung iſt es ſeinen Vertretern nur zum kleinſten Theile zu thun; die materialiſtiſche Weltanſicht iſt für ſie nur das Mittel, um ſich von den Vorurtheilen zu befreien, welche dem Glücke des Einzelnen und der Geſellſchaft im Weg ſtehen.

In diesem Aufklärungsstreben berührt sich nun auch J. J. Rousseau (1712—1778) mit den bisher besprochenen Philosophen, die er an weitreichendem Einfluß wohl noch übertrifft. Die Grundstimmung, welche sich durch die Schriften dieses merkwürdigen Mannes hindurchzieht, ist die Klage über die Unnatürlichkeit aller sittlichen und geselligen Zustände, der leitende Gedanke derselben ist die Forderung der Rückkehr zur Natur. Wir sollen uns in unserem Erkennen von der Vermittlung zur Unmittelbarkeit, von der Reflexion zum Gefühl, von den abstrakten Ideen zur Einzelempfindung hinwenden; in unserem Leben von der Bildung, welche den Streit der Neigungen und die Ungleichheit unter den Menschen erzeugt hat, zu dem Stande der Unschuld, in welchem der Selbsterhaltungstrieb und die Sympathie noch in natürlicher Harmonie waren; in der Erziehung vom pädagogischen Zwang zur ungestörten natürlichen Entwicklung; im Staate von den Vorrechten zu der angeborenen Freiheit und Gleichheit, von der Herrschaft Einzelner zur Selbstregierung des souveränen Volkes; in der Religion von der positiven zu der Naturreligion, welche sich in dem deistischen Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zusammenfaßt. Die theoretische Weltansicht Rousseau's steht allerdings mit der eines Diderot und Holbach im ausgesprochenen Gegensatz; aber in seinen praktischen Zielen trifft er mit ihnen zusammen, und wenn die ganze Aufklärung jener Zeit von dem Herkommen auf die Natur, von der Ueberlieferung auf die Vernunft zurückgehen will, so hat kein anderer diese Forderung lauter erhoben und folgerichtiger durchgeführt. Die übrigen wenden sich mit der Bildung ihres Jahrhunderts gegen die Traditionen der Vorzeit; Rousseau sehnt sich auch aus dieser Bildung zum reinen Naturzustand zurück. Daß freilich diese Sehnsucht selbst nur ein Erzeugniß der Ueberbildung, der vermeintliche Naturzustand nur eine Fiktion war, davon hatte weder Rousseau noch seine Zeitgenossen ein Bewußtsein.

Wir haben nun ſchon früher geſehen, wie vielfach dieſe engliſche und franzöſiſche Aufklärung auf die deutſche eingewirkt hat. Aber doch hatte dieſe Einwirkung bis dahin zu keiner grundſätzlichen Auseinanderſetzung zwiſchen den verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Standpunkten geführt. Das Ergebniß war vielmehr nur dieſes geweſen, daß die herrſchende leibniz-wolffiſche Philoſophie mit mancherlei Elementen verſetzt wurde, die ihr zwar urſprünglich fremd waren, aber doch in ihr ſelbſt Anknüpfungspunkte fanden; daß die pſychologiſche Beobachtung, der ſchon Wolff's empiriſche Pſychologie ein geräumiges Feld eröffnet hatte, noch weiter ausgedehnt, die Zergliederung der geiſtigen Vorgänge mit größerer Schärfe und Feinheit vorgenommen, die metaphyſiſchen Unterſuchungen dagegen vernachläßigt und die wiſſenſchaftliche Conſequenz einem Eklekticiſmus geopfert wurde, der bald genug mit der bequemen Berufung auf den geſunden Menſchenverſtand oder das unmittelbare Gefühl jeder gründlichen Unterſuchung aus dem Wege zu gehen wußte; daß endlich die Moral, auf welche das philoſophiſche Intereſſe ſich immer ausſchließlicher concentrirte, faſt allgemein als eine Glückſeligkeitslehre ohne ſtrengere wiſſenſchaftliche Haltung behandelt, und auch die Theologie ganz in den Dienſt dieſes Glückſeligkeitsſtrebens gezogen wurde. Dieſer Zuſtand der philoſophiſchen Beſtrebungen ließ nun allerdings das Bedürfniß erkennen, über die wolffiſche Philoſophie hinauszukommen und ſie durch die Ergebniſſe der ausländiſchen Wiſſenſchaft zu ergänzen. Indem ferner das Intereſſe ſich von der Naturforſchung und der Metaphyſik zur Pſychologie und Moral hinwandte, indem die Philoſophie von der Selbſtbeobachtung ausgehen und zur Glückſeligkeit hinführen wollte, war der Menſch als der Gegenſtand, das menſchliche Selbſtbewußtſein als der Ort bezeichnet, mit deſſen Unterſuchung ſich die Philoſophie vor allem andern zu beſchäftigen habe. Aber keiner von den Männern, die wir bisher kennen gelernt haben, hatte eine tiefere Durchforſchung

dieses Gebiets unternommen, und keiner von ihnen hatte erkannt, daß alle Versuche zur Fortbildung und Ergänzung der leibniz-wolffischen Philosophie einer haltbaren Grundlage entbehrten, so lange nicht die entscheidenden Fragen nach dem Ursprung unserer Vorstellungen gründlicher als bisher untersucht waren, und der Beitrag festgestellt war, welchen einerseits die objektiven Eindrücke, andererseits die Selbstthätigkeit des vorstellenden Subjekts für ihre Bildung leisten. Eben diese Frage ist es nun, durch deren Beantwortung Kant eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie eröffnete. Er widerlegte die bisherigen Standpunkte, indem er jeden durch die andern ergänzte und sie zu einem neuen fortbildete. Wenn der leibniz-wolffische Rationalismus alle unsere Ueberzeugungen auf die Vernunft gründen wollte, so gab ihm Kant zu bedenken, daß die Vernunft ihren Stoff nur der Erfahrung entnehmen könne, daß aller Vernunftgebrauch nur Bearbeitung dieses erfahrungsmäßigen Stoffes, und daher auf dasjenige Gebiet beschränkt sei, welches Gegenstand der Erfahrung werden kann. Wenn der Empirismus die Erfahrung für die einzige Quelle unserer Vorstellungen und für den Maßstab ihrer Wahrheit erklärte, wies ihm Kant nach, daß die Erfahrung selbst nur durch unsere geistige Thätigkeit und nach den Gesetzen dieser Thätigkeit zu Stande komme, daß sie uns daher die Dinge nie so zeige, wie sie an sich selbst beschaffen sind, sondern immer nur so, wie sie uns, nach den subjektiven Bedingungen unseres Vorstellens, erscheinen. Je vollständiger er aber hiemit den menschlichen Geist in seinem Erkennen auf die Erscheinungswelt beschränkte, um so ausschließlicher knüpfte er seine Verbindung mit der übersinnlichen Welt an das sittliche Wollen. Der Mensch bestimmt bei ihm durch die Gesetze seines Vorstellens die Form der Erscheinung, wie sie uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, und er findet in den Gesetzen seines Handelns die Spur dessen, was der Erscheinung als das ideale Wesen der

Dinge zu Grunde liegt. Wenn die deutſche Philoſophie bei Leibniz Spiritualiſmus geweſen war, aber ſchon in Wolff dieſen Charakter wieder verloren hatte, ſo wird ſie durch Kant zum Idealiſmus: er läugnet zwar weder die Dinge außer uns noch die Gottheit über uns, aber er behauptet, daß wir unmittelbar nur von uns ſelbſt etwas wiſſen können, von jenen dagegen nur in den Formen unſeres Vorſtellens und nur ſoweit, als der Inhalt unſeres Selbſtbewußtſeins auf ſie hinweiſt.

Dieſer Idealiſmus entwickelt ſich nun nach Kant in einer Reihe bedeutender, raſch aufeinanderfolgender Syſteme. Trat ihm auch von Anfang an die Glaubensphiloſophie Jacobi's und ſeiner Freunde entgegen, ſo konnte ſie ihm doch ſchon deßhalb nicht wirklich Einhalt thun, weil ſie die Wahrheiten, welche ihr Kant in einen ſubjektiven Schein aufzulöſen ſchien, nicht begrifflich, durch allgemein gültige Gründe, zu beweiſen, ſondern nur auf das Gefühl und das unmittelbare Bewußtſein, alſo wieder nur auf die ſubjektive Ueberzeugung, zu gründen wußte. Während vielmehr Kant noch, im letzten Jahrzehend ſeines Lebens, mit der Anwendung ſeiner Grundſätze auf die einzelnen Theile des philoſophiſchen Syſtems beſchäftigt war, zog bereits Fichte aus denſelben die Folgerung eines unbeſchränkten ſubjektiven Idealiſmus, welcher die ganze objektive Welt für ein Erzeugniß des unendlichen Ich, einen bloßen Widerſchein des Bewußtſeins erklärte. Bei Schelling wurde dieſer ſubjektive Idealiſmus zum objektiven: an die Stelle des abſoluten Ich trat das Abſolute ſchlechtweg, oder die abſolute Identität, das unendliche Weſen, welches an ſich ſelbſt weder Subjekt noch Objekt, weder Geiſt noch Natur iſt, aber in ſeiner Erſcheinung beide, als die weſentlichen, ſich gegenſeitig ergänzenden Formen ſeiner Offenbarung, hervorbringt. Hegel unternahm es, dieſe Offenbarung des Abſoluten in ihrer Vollſtändigkeit logiſch zu begreifen, das Univerſum als Erſcheinung der Idee von Einem Punkt aus dialektiſch zu conſtruiren.

Andere, zum Theil hervorragende Männer, die wir aber doch als Philoſophen den eben Genannten weder an ſyſtematiſcher Folgerichtigkeit noch an weitgreifendem Einfluß gleichſtellen können, nahmen neben und zwiſchen ihnen ihre Stellung, ohne ſich indeſſen von der allgemeinen Grundlage des deutſchen Idealiſmus zu entfernen. Dagegen erhob Herbart nicht allein gegen die ganze nachkantiſche Philoſophie Einſprache, ſondern er gieng auch über Kant ſelbſt zu der älteren Metaphyſik zurück, welche allerdings in ſeinen Händen eine ſehr weſentliche Umgeſtaltung erfuhr. Aber ſo wenig es einem der idealiſtiſchen Syſteme gelungen war, ſeine Herrſchaft auf die Dauer zu behaupten, ſo wenig gelang es der herbartiſchen Philoſophie, ſich an ihre Stelle zu ſetzen; und ſo zeigen die letzten Jahrzehende im ganzen eine Unſicherheit und einen Streit der philoſophiſchen Beſtrebungen in Deutſchland, welche zu dem übermäßigen Selbſtvertrauen der unmittelbar vorangehenden Zeit einen ſtarken Contraſt bildet. Ich wende mich zunächſt zu dem Manne, von welchem dieſe ganze Entwicklungsreihe ausgeht.

I. Immanuel Kant.

1. Kant's Leben und Schriften; ſeine philoſophiſche Entwicklung und ſein Standpunkt.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 in Königsberg geboren. Sein Vater war ein Sattler, deſſen Vorfahren aus Schottland eingewandert waren; er ſtarb, als der Sohn eben am Ende ſeiner Univerſitätszeit angelangt war. Kant's Eltern hielten ſich zu der Parthei der Pietiſten, und ſo lag denn auch ſeine Erziehung in der Richtung einer offenbarungsglaubigen, dog-

matiſch beſchränkten, aber doch vorzugsweiſe dem praktiſchen Chriſtenthum zugewandten Frömmigkeit; in demſelben Sinn wurde die Lehranſtalt, auf der er zugleich mit dem berühmten Philologen David Ruhnken ſeine Gymnaſialſtudien machte, von ihrem würdigen und um Kant hochverdienten Vorſtand, dem Profeſſor Schultz, einem orthodoxen Wolffianer, geleitet. Er ſelbſt hat aus der Schule des Pietiſmus den ſittlichen Ernſt und die ſtrenge Gewiſſenhaftigkeit, von der dieſe Denkweiſe erfüllt war, in das ſpätere Leben mit herübergenommen, von ihrer Engherzigkeit dagegen und ihren dogmatiſchen Vorausſetzungen ſich, wie es ſcheint, ohne tiefergehende innere Kämpfe befreit. Nach dem Wunſche ſeiner Eltern ſtudirte er (1740—1746) in ſeiner Vaterſtadt Theologie; hat er aber auch dieſes Fach nicht vernachläßigt, ſo zog ihn doch die Mathematik und Philoſophie ungleich mehr an. Sein Lehrer in dieſen Wiſſenſchaften war Martin Knutzen (geſt. 1751), ein achtungswerther Gelehrter aus der wolffiſchen Schule, welcher ſich durch einige philoſophiſche Schriften bekannt gemacht hat; auch in Newton's Naturlehre iſt er durch ihn eingeführt worden. Nach Beendigung ſeiner Univerſitätsſtudien lebte Kant neun Jahre lang als Hauslehrer, erſt bei einem Prediger, dann in zwei adeligen Familien; und man wird annehmen dürfen, daß er während dieſes Zeitraums nicht blos wiſſenſchaftlich fortgearbeitet, ſondern ſich auch jene geſellſchaftliche Bildung angeeignet hat, die ihn ſpäter auszeichnete. Erſt 1755, in ſeinem 32. Lebensjahr, habilitirte er ſich als Privatdocent der Philoſophie in Königsberg. Seine Vorleſungen machten einen ungewöhnlichen Eindruck, ſeine Schriften verſchafften ihm bald in ſteigendem Maße die Anerkennung der Gelehrten; aber die Umſtände waren ihm, theilweiſe in Folge des ſiebenjährigen Kriegs, ſo ungünſtig, daß er über zehn Jahre warten mußte, bis er es zu einer erſten, höchſt beſcheidenen, Anſtellung als Bibliothekar, und weitere vier Jahre, bis er es (im März 1770) zur ordentlichen Profeſſur

brachte.[1]) Er war eben im Begriff gewesen, einem Ruf nach Erlangen zu folgen; von jetzt an blieb er aber Königsberg treu, so verlockend auch die Aussichten sein mochten, die sich ihm anderswo eröffneten. Hier schuf er in der stillen Zurückgezogenheit des Gelehrten jene Werke, welche in dem Zustand der Philosophie eine Revolution herbeiführen und der Wissenschaft eines Jahrhunderts ihre Bahn vorzeichnen sollten. In der strengsten Regelmäßigkeit seiner Tagesordnung lebte er seinem Lehrberuf und seiner wissenschaftlichen Arbeit; wegen der schlichten Biederkeit, der anspruchslosen Gediegenheit seines Charakters, der Liebenswürdigkeit und Feinheit seines Benehmens allgemein verehrt und geliebt. Unverheirathet, wie Leibniz, suchte er seine Erholung im gemüthlichen Verkehr mit Freunden, die er sich mehr aus dem Stand der Geschäftsleute als der Gelehrten auswählte. Die letzten Jahre seines Lebens wurden erst durch die Verdrießlichkeiten getrübt, mit welchen der Glaubenseifer des Ministers Wöllner und seiner Genossen auch ihn nicht verschonte; in der Folge durch eine fühlbare Abnahme seiner Körper- und Geisteskräfte, die am Ende in völligen Stumpfsinn übergieng. Lebensmüde entschlief er den 12. Februar 1804; seine akademische Thätigkeit hatte er schon seit 1797 aufgegeben.

Als Philosoph gieng Kant zunächst von Leibniz und Wolff aus, an die seine Lehrer, ein Schultz und Knutzen, sich hielten. Er selbst galt Jahrzehende lang für einen Wolffianer, und er legte auch seinen Vorlesungen selbst später noch geraume Zeit die Lehrbücher eines Wolff, Eberhard, Baumeister, Meier und Baumgarten zu Grunde. Aber der Geist der Kritik, das Bedürfniß selbständiger Prüfung, spricht sich von Anfang an in der Stellung aus, die er zu seinen Vorgängern einnahm; und wenn

1) Sein Gehalt betrug 400 Thlr. und wurde ihm unter der Regierung Friedrich Wilhelms II, als er schon ein Mann von europäischem Ruf war, auf 620 Thlr. erhöht.

ihm die engliſche Philoſophie erſt im Laufe der Zeit zur Befreiung von Wolff's Dogmatiſmus ihre Unterſtützung geliehen hat, trug er doch auch vorher ſchon in ſeinem lebhaften naturwiſſenſchaftlichen Intereſſe, ſeiner umfaſſenden Naturkenntniß, ſeinem Studium Newtons, nach Fiſchers treffender Wahrnehmung[1]), das Element in ſich, deſſen philoſophiſcher Ausdruck Locke's Empiriſmus geweſen war. Er war ſo von Hauſe aus nicht blos zum Schüler, ſondern zum Kritiker des leibniz-wolffiſchen Syſtems angelegt. Aber ſeine ganze Entwicklung vollzog ſich nur allmählich. Er ergriff die Gedanken, durch welche er in der Geſchichte der Philoſophie Epoche gemacht hat, nicht in dem raſchen Aufſchwung einer kühnen, der methodiſchen Erkenntniß ſtürmiſch voraneilenden Genialität; ſondern in langſamer und geduldiger Arbeit, Schritt für Schritt vordringend, eroberte ſein tiefgründiger Geiſt ſich den Boden, auf dem er ſeinen Neubau errichten wollte. Erſt nachdem er ſich durch die bisherige Philoſophie durchgearbeitet hatte, konnte er es unternehmen, etwas neues an ihre Stelle zu ſetzen.

Für den Ernſt und für das Talent, mit dem ſich Kant dieſer Aufgabe unterzog, legt ſchon die erſte Schrift, durch die er ſich, unmittelbar nach dem Schluſſe ſeines Univerſitätsſtudiums, in die gelehrte Welt einführte[2]), ein glänzendes Zeugniß ab. Der nächſte Zweck dieſer Schrift iſt die Unterſuchung der Streitfrage, welche damals eben ſehr lebhaft verhandelt wurde, ob die Größe der bewegenden Kraft mit Descartes dem Produkt aus der Maſſe in die Geſchwindigkeit, oder mit Leibniz (ſ. o. S. 127) dem Produkt aus der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit gleichzuſetzen ſei. Kant kommt nach einer eingehenden Prüfung der mathematiſchen, phyſikaliſchen und metaphyſiſchen Gründe,

1) Geſch. d. neuern Phil. III, 126.

2) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u. ſ. w. 1747.

die von der einen und der anderen Seite in's Feld geführt worden waren, zu dem Ergebniß, daß keiner von beiden Theilen unbedingt Recht habe, sondern jeder nur unter gewissen Bedingungen und für gewisse Arten der Bewegung. Wenn die Fortdauer der Bewegung eines Körpers auf der Gegenwart der äußeren Ursache beruht, die sie hervorgebracht hat, wenn m. a. W. die Kraft desselben eine todte Kraft ist, so gilt, wie er glaubt, für die Bestimmung ihrer Größe der cartesianische Maßstab; dagegen gilt der leibnizische, wenn die Bewegung des Körpers aus einer lebendigen Kraft entspringt, d. h. wenn sich die Fortdauer desselben, wie beim freien Fall, aus der innern Bestrebung des bewegten Körpers erklärt; wenn endlich eine Bewegung theilweise aus einer todten und theilweise aus einer lebendigen Kraft abzuleiten ist, so wird je nach dem Grade, in dem dieses oder jenes stattfindet, der eine oder der andere auf sie anzuwenden sein. Diese Unterscheidung läßt sich nun allerdings schwerlich durchführen, Kant's Lösungsversuch erscheint daher nicht genügend. Auch im einzelnen läßt sich gegen seine Ausführungen da und dort etwas einwenden. Aber er zeigt in der Behandlung seines Gegenstandes eine solche Reife des Denkens, und er tritt den großen wissenschaftlichen Auktoritäten, bei aller Bescheidenheit des Anfängers, mit einem so unabhängigen Urtheil und einem so gediegenen, rein auf die Sache gerichteten Sinn entgegen, daß uns diese Leistung eines dreiundzwanzigjährigen jungen Mannes mit der höchsten Bewunderung erfüllen muß. Und was besonders beachtenswerth ist: er spricht schon jetzt nicht allein jenes Mißtrauen gegen die Metaphysik seiner Zeit, jenen Tadel über ihre Ungründlichkeit aus, welcher uns den künftigen Kritiker derselben in ihm ahnen läßt, sondern auch das Verfahren, dessen er sich in der Folge bedient hat, um zwischen den philosophischen Gegensätzen seine eigene Stellung zu finden, ist in dieser Jugendschrift schon vorgebildet. Denn wie er in seiner Kritik der reinen Ver-

nunft darauf ausgeht, den Widerſtreit des engliſchen Empiriſmus und des deutſchen Rationaliſmus durch gegenſeitige Grenzbeſtimmung in einem höheren Princip aufzulöſen, ſo macht er ſchon hier den Verſuch, den Streit zwiſchen Leibniz und Descartes dadurch zu ſchlichten, daß er die Grenzen feſtſtellt, in denen, und die Bedingungen, unter denen jeder von beiden Recht oder Unrecht hat; denn „es heißt", wie er ſagt (a. a. O. § 125), „gewiſſermaßen die Ehre der menſchlichen Vernunft vertheidigen, wenn man ſie in den verſchiedenen Perſonen ſcharfſinniger Männer mit ſich ſelber vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit ſolcher Männer niemals gänzlich verfehlet wird, auch alsdenn herausfindet, wenn ſie ſich gerade widerſprechen." Im ganzen ſteht er aber hier doch noch auf dem Boden der leibnizi-ſchen Philoſophie. Mit Leibniz ſetzt er das Weſen des Körpers in die wirkende Kraft; aus dieſer leitet er mit der Verbindung der Subſtanzen auch den Raum ab, der nichts anderes ſei, als die Ordnung dieſer Verbindung. Nur die präſtabilirte Harmonie der Seele und des Leibes beſtreitet er, indem er gerade in jener Beſtimmung über das Weſen des Körpers das Mittel zur Erklärung ihrer realen Wechſelwirkung zu beſitzen glaubt.

Den Geiſt der leibniziſchen Philoſophie erkennen wir auch in dem Werke, welches ſchon 1755 den Grundgedanken von Laplace's berühmter Himmelsmechanik vorweggenommen hat, der „allgemeinen Naturgeſchichte und Theorie des Himmels." Kant ſucht hier den Bau und die Bildung unſeres Sonnenſyſtems durch die Vorausſetzung zu erklären: die geſammte Materie desſelben ſei urſprünglich in chaotiſcher Miſchung als eine äußerſt dünne und feintheilige Maſſe über den ganzen Raum, den es einnimmt, gleichmäßig vertheilt geweſen; aus dieſem Urſtoffe haben ſich die einzelnen Himmelskörper auf rein mechaniſchen Wege, unter dem Einfluß der beiden der Materie urſprünglich inwohnenden Kräfte, der Anziehungs- und Abſtoßungskraft, gebildet; gleich-

zeitig und durch die gleichen Urſachen haben ſie aber auch die ihnen eigenthümlichen Bewegungen erhalten. In ſeiner ſcharfſinnigen Ausführung dieſer Idee ſpricht Kant unter anderem auch die Vermuthung aus, jenſeits des Saturn (der damals noch der äußerſte bekannte Planet war) liege noch eine Reihe weiterer Planeten, welche ſchließlich durch die mit der Entfernung von der Sonne zunehmende Excentricität ihrer Bahnen in Kometen übergehen. So entſchieden er ſich aber durch dieſe mechaniſche Erklärung des Weltgebäudes der Anſicht entgegenſtellt, welche die Entſtehung desſelben nur aus dem unmittelbaren Eingreifen der göttlichen Schöpferthätigkeit abzuleiten wußte, und ſo weit er in dieſer Beziehung nicht allein von Wolff und deſſen Schule, ſondern auch von Newton abweicht, auf deſſen große Entdeckungen ſich ſeine ganze Theorie gründet, ſo iſt es doch nicht ſeine Abſicht, die teleologiſche Naturbetrachtung überhaupt aus der Wiſſenſchaft zu verbannen. Er iſt vielmehr mit Leibniz überzeugt, daß die teleologiſche und die mechaniſche Naturerklärung ſich mit einander vollkommen vertragen; er findet, daß man einen bündigeren Beweis für das Daſein Gottes und eine höhere Vorſtellung von der göttlichen Wirkſamkeit erhalte, wenn man die Natur als ein geordnetes Ganzes betrachte, das kraft ſeiner eigenen Geſetze das ſchöne und zweckmäßige hervorbringe, als wenn man meine, die allgemeinen Naturgeſetze bringen an und für ſich ſelber nichts als Unordnung zuwege, und alle Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung könne nur von einem wunderbaren Eingreifen der Gottheit herrühren. Wenn er daneben der Neigung nicht widerſtehen kann, mit ſeinen kosmologiſchen Anſichten kühne Vermuthungen über die Bewohner der Planeten und über die künftigen Aufenthaltsorte und Schickſale der menſchlichen Seelen zu verbinden, ſo wird man darin zwar immerhin eine Spur davon finden dürfen, daß er noch nicht zur vollen wiſſenſchaftlichen Reife gelangt iſt; aber man wird ihm dieſen

Mangel um ſo lieber zugutehalten, da er ſelbſt ſich des Unterſchieds zwiſchen ſeinen Muthmaßungen und wiſſenſchaftlich erwieſenen Sätzen wohl bewußt iſt.

Demſelben Zeitpunkt gehören einige weitere Schriften an, deren Standpunkt gleichfalls noch der eines ſelbſtändigen Denkers aus der Schule von Leibniz und Wolff iſt. An die Theorie des Himmels ſchließt ſich die Abhandlung an, in der Kant ſchon ein Jahr früher (1754) die Frage, ob die Erde veralte, im Geiſt umſichtiger Prüfung erörtert hatte; an dieſe zwei kleine Arbeiten über das Feuer (1755) und über die Winde (1756), und die Schrift über das Erdbeben zu Liſſabon (1756). In der letzteren bemüht ſich Kant, die natürlichen Gründe der Erdbeben aufzuzeigen, dieſe verheerenden Naturerſcheinungen als einen Theil der geſammten Naturordnung begreiflich zu machen; und er tritt dabei jener beſchränkten Teleologie, welche derartige Vorgänge theils gar nicht zu faſſen, theils nur als göttliche Strafgerichte zu erklären weiß, mit der Bemerkung entgegen: der Menſch dürfe ſich nicht für den Zweck der ganzen Welt halten, er dürfe nicht das Ganze ſein wollen, während er doch nur ein Theil ſei. Zugleich unterläßt er es aber nicht, darauf hinzuweiſen, daß auch dieſe Uebel mit wohlthätigen und unentbehrlichen Natureinrichtungen zuſammenhängen und höheren ſittlichen Zwecken dienen. Er entfernt ſich daher zwar von der Aeußerlichkeit der wolffiſchen Naturbetrachtung, aber er bleibt dem Geiſte des leibniziſchen Optimiſmus vollkommen treu, den er auch noch etwas ſpäter (1759) eigens vertheidigt hat. In der Abhandlung über das Feuer ſpricht Kant die Anſicht aus, daß ſowohl die harten als die flüſſigen Körper aus feſten Theilen beſtehen, welche durch eine elaſtiſche Materie verbunden ſeien; die ſchwingende Bewegung dieſer Materie ſei die Wärme. Eingehender behandelt er die Frage über die Urbeſtandtheile der Körper in ſeiner „phyſiſchen Monadologie“ (1756). Er findet dieſelben mit Leibniz in ein-

fachen Substanzen oder Monaden, die aber doch einen Raum einnehmen, soferne jede von ihnen eine Wirkungssphäre habe, in die sie keine anderen eindringen läßt. Aus dieser Annahme leitet er dann eine eigenthümliche Erklärung der Bewegung und Ruhe der Körper ab, während er zugleich die gewöhnliche Fassung der Trägheitskraft und das leibnizische Gesetz der Continuität scharfsinnig bestreitet.[1]) Schon hier berührt sich nun die Physik mit der Metaphysik. Ausdrücklich war der letztern die Habilitationsschrift gewidmet, in der Kant viele von den Grundbestimmungen des leibniz-wolffischen Systems prüfte. Auch diese Schrift ist ein Beweis für die Kraft und Selbständigkeit seines Denkens; aber zugleich auch für die Macht, welche Leibniz damals noch über ihn ausübte. Er läugnet, daß es Ein oberstes wissenschaftliches Princip geben könne, und setzt dem Satze des Widerspruchs, welchen Wolff als solches betrachtet hatte, den der Identität als ersten und ursprünglichsten zur Seite. Aus dem Satz des Widerspruchs sucht er, nicht ohne Künstelei, den des „bestimmenden Grundes" abzuleiten, dessen unbedingte Geltung mit Gewandtheit, im Sinne des ächten leibnizischen Determinismus, gegen Crusius vertheidigt wird; zugleich bemerkt aber Kant auch, dieses Gesetz sei nur auf solche Dinge anwendbar, denen kein nothwendiges Sein zukommt, die Gottheit dagegen habe als das nothwendige Wesen überhaupt keinen Grund ihres Daseins; und im Zusammenhang damit bestreitet er schon hier den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, und setzt an die Stelle desselben den Satz: wenn es kein absolut nothwendiges Wesen gäbe, ließe sich auch nichts als möglich denken. Aus dem Satze des bestimmenden Grundes leitet er dann weiter den Grundsatz ab, daß nichts in dem Verursachten sein könne, was nicht in der Ursache ist, und

1) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, 1758.

2) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755.

hieraus, im Anschluß an die leibnizische Lehre von der Erhaltung der Kraft, die Bestimmung, daß sich die Größe der absoluten Realität in der Welt natürlicherweise weder vermehren noch vermindern könne; daß dieß nämlich durch übernatürliche Veranstaltungen möglich sei, will er nicht läugnen. Die leibnizische Behauptung, nichts in der Welt sei ohne Folgen, bestreitet er; ebenso auch das Princip des Nichtzuunterscheidenden. Dagegen stellt er seinerseits die zwei eingreifenden Grundsätze auf, daß jede Veränderung einer Substanz durch ihre Verbindung und Wechselwirkung mit andern bedingt sei, und daß diese Wechselwirkung sich nur aus dem göttlichen Verstand als ihrer gemeinschaftlichen Ursache erklären lasse. Durch diese Wechselwirkung erzeugt sich der Raum, ihre erste Erscheinung ist die Anziehung der Körper. Der prästabilirten Harmonie widerspricht Kant auch hier.

Eine von den Fragen, welche in dieser Abhandlung zusammengedrängt sind, die nach der Beweisführung für das Dasein Gottes, hat Kant später in einer eigenen Schrift eingehender besprochen.[1]) Er greift auch hier den ontologischen Beweis in seiner bisherigen Gestalt an, mit dem gleichen Grunde, wie später in der Kritik der reinen Vernunft, daß nämlich aus den Merkmalen eines Begriffes niemals auf dessen Dasein geschlossen werden könne, da das Dasein nicht ein Prädikat eines Dings, eine nähere Bestimmung seines Begriffs, sondern nur die absolute Position dieses Begriffs sei. Er will ferner den kosmologischen und teleologischen Beweis gleichfalls nicht als Beweise im strengen Sinn gelten lassen, weil man aus dem Dasein zufälliger, empirisch gegebener Dinge nie auf eine schlechthin nothwendige Ursache derselben, noch weniger auf die Einheit und Vollkommen-

1) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763.

heit dieſer Urſache ſchließen könne. Aber doch glaubt er an die Möglichkeit eines Beweiſes für das Daſein Gottes, und er hofft ihn als aprioriſchen, oder wie er ſagt, als ontologiſchen Beweis auf demſelben Weg herzuſtellen, den er ſchon in ſeiner Habilitationsſchrift eingeſchlagen hat, indem er ausführt: jede Möglichkeit ſetze als ihren Realgrund etwas ſchlechterdings nothwendiges voraus; daß es aber auch keine Möglichkeit gebe, ſei undenkbar, denn eine Annahme, die alle Möglichkeit aufhebe, ſei unmöglich. Dieſe Beweisführung iſt nun freilich noch ganz im Geſchmack der wolffiſchen Metaphyſik. Kant bemerkt nicht, daß ſein Beweis ſich in einem ähnlichen Zirkel bewegt, wie der ontologiſche, und ebenſo von einem empiriſchen Datum ausgeht, wie der kosmologiſche und phyſiko-theologiſche; denn wie der ontologiſche Beweis die Wahrheit unſeres Gottesbegriffs vorausgeſetzt hatte, ſo ſetzt der kantiſche voraus, daß es überhaupt ein Mögliches, d. h. ein Denkbares, geben müſſe; dieſe Vorausſetzung kann ſich aber ſchließlich doch auf nichts anderes gründen, als auf die Thatſache unſeres Denkens. Wir ſehen unſern Philoſophen alſo auch hier im ganzen noch auf dem Boden der bisherigen Metaphyſik ſtehen, während er ſich mit Einem Fuße allerdings bereits anſchickt, darüber hinauszuſchreiten.

Neben dieſen metaphyſiſchen Unterſuchungen gehen eingreifende methodologiſche Erörterungen her. Kant beſtreitet (1762) „die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren", indem er zu zeigen ſucht, daß die zweite, dritte und vierte Schlußfigur aus zwei oder mehreren Schlüſſen der erſten zuſammengeſetzt, dieſe ſelbſt aber Akte der Urtheilskraft ſeien, durch welche wir unſere Begriffe vervollſtändigen. Die Urtheilskraft führt er ſchon hier auf das Vermögen des inneren Sinnes, ſeine eigenen Vorſtellungen zum Objekte ſeiner Gedanken zu machen, oder m. a. W. auf das Selbſtbewußtſein zurück, das auch nach ſeinem ſpäteren Syſtem die einheitliche Quelle aller Vorſtellungsthätigkeit iſt. In

einer zweiten Abhandlung[1]) unterſucht Kant die Natur des Gegenſatzes; er unterſcheidet den logiſchen und den realen Gegenſatz und ſetzt die Eigenthümlichkeit des letzteren darein, daß er nicht zwiſchen einer Beſtimmung und ihrer einfachen Verneinung, ſondern zwiſchen zwei poſitiven Beſtimmungen ſtattfinde, daß die Entgegengeſetzten ſich nicht verhalten, wie A und non — A, ſondern wie die poſitiven und die negativen Größen der Mathematiker. Als ein Beiſpiel dieſes Verhältniſſes dienen ihm außer anderem die zwei Grundkräfte der Körper, die Anziehungs- und Widerſtandskraft (vgl. S. 409). Will er aber auch hier einen mathematiſchen Begriff in die Philoſophie einführen, ſo iſt er doch kein Freund der mathematiſchen Methode, welche der wolffiſchen Schule für die einzige ſtreng wiſſenſchaftliche galt; er zeigt vielmehr in ſeiner Preisſchrift „über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1764), daß die Natur ihres Gegenſtandes der Philoſophie eine ganz andere Behandlungsart vorſchreibe, als der Mathematik. Denn die Mathematik verfahre ſynthetiſch, die Philoſophie analytiſch; jene habe es mit den Größen zu thun, die etwas einfaches und jedem verſtändliches ſeien, ſie könne daher mit Definitionen anfangen und aus dieſen alles andere auf demonſtrativem Weg ableiten; während die Philoſophie zu ihrem eigentlichen Objekt die Qualitäten habe, die viel verwickelterer Natur ſeien und nur durch Zergliederung der uns gegebenen Gegenſtände gefunden werden können. Die letztere müſſe daher das gleiche Verfahren einhalten, das einem Newton in der Naturwiſſenſchaft ſo große Dienſte geleiſtet habe: ſie müſſe mit ſicheren Erfahrungen, und zwar im Unterſchied von der Naturwiſſenſchaft mit inneren Erfahrungen, anfangen, und von hier aus die einzelnen Merkmale der Dinge aufſuchen, ohne daß ſie damit ſofort jene vollſtändige Kenntniß derſelben zu

1) Verſuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 1763.

haben glaubte, deren Ausdruck die Definition wäre; erſt durch eine vollſtändige Anwendung dieſes Verfahrens könne man zu den Definitionen kommen, welche daher nicht der Anfang, ſondern das Ende der philoſophiſchen Unterſuchung ſeien. Auf dieſem Wege glaubt aber auch Kant damals noch die weſentlichen Ergebniſſe der leibniz-wolffiſchen Metaphyſik, wie z. B. die Zuſammenſetzung der Körper aus einfachen Subſtanzen, das Daſein und die Eigenſchaften Gottes, erweiſen zu können; dagegen vermißt er an den erſten Gründen der Moral zur Zeit noch die volle Evidenz, denn das leibniziſche Princip der Vollkommenheit ſei nur formal, den materialen Grundſätzen dagegen, welche ſämmtlich auf das Gefühl des Guten, das Gefühl von der Schönheit und Würde der menſchlichen Natur[1]) zurückkommen, fehle es an der ſtreng wiſſenſchaftlichen Erweisbarkeit. Kant zeigt ſich ſo zwar immer als den raſtlos prüfenden Kopf, als den Mann, welcher die wiſſenſchaftlichen Probleme aufſpürt, und die Schwierigkeiten entdeckt, an denen die meiſten achtlos vorbeigehen; oder wie er ſelbſt ſich in der Abhandlung über die negativen Größen mit ſokratiſcher Ironie ausdrückt: er zeigt ſich als einen Menſchen, der wegen der Schwäche ſeiner Einſicht gemeiniglich dasjenige am wenigſten begreift, was alle leicht zu verſtehen glauben. Aber ſo eingreifend auch ſchon die Zweifel ſind, die er der bisherigen Metaphyſik ſowohl hinſichtlich ihres Verfahrens als hinſichtlich mancher wichtiger Ergebniſſe entgegenhält, ein grundſätzlicher Bruch zwiſchen ihm und ihr iſt auch jetzt noch nicht eingetreten.

Den entſcheidenden Anſtoß zu dieſem weiteren Schritt erhielt Kant durch die engliſche Philoſophie. David Hume war es, wie er in der Vorrede zu den Prolegomenen ſelbſt bezeugt, der

1) So beſtimmt Kant das moraliſche Gefühl in der Abhandlung über das Schöne und Erhabene (1764) 2. Abſchn. W. W. v. Hartenſt. 1. A. VII, 391.

zuerſt „ſeinen dogmatiſchen Schlummer unterbrach und ſeinen Unterſuchungen im Felde der ſpekulativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gab.“ Dieſer ſcharfſinnige Denker veranlaßte Kant durch ſeine Einwürfe gegen die Möglichkeit eines wiſſenſchaftlich geſicherten, über die bloße Wahrſcheinlichkeit hinausgehenden Erkennens, und vor allem durch ſeine Beſtreitung des Schluſſes von der Wirkung auf die Urſache (vgl. S. 391 f.), von den Zweifeln an beſtimmten Ergebniſſen, Beweiſen und Methoden zur allgemeinen Bezweiflung der bisherigen Metaphyſik fortzugehen; und konnte er auch der Meinung, daß überhaupt keine Metaphyſik möglich ſei, nicht unbedingt beitreten, ſo fand er doch, daß ſie nur in einem ganz anderen Sinn und von einem ganz anderen Standpunkt aus möglich ſei, als man bisher geglaubt hatte. Hume brachte, wie er ſagt, kein Licht in dieſe Art von Erkenntniß, aber er ſchlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können. Hume's eigene Landsleute nun, die Philoſophen der ſchottiſchen Schule, hatten dieß unterlaſſen; um ſo lebhafter ergriff er ſeinerſeits die Aufgabe, ſeine Unterſuchungen neu aufzunehmen, und dem Ziele einer gänzlichen Reform der Wiſſenſchaft zuzuführen.

Wir ſind zwar nicht darüber unterrichtet, in welchem Zeitpunkt Kant zuerſt mit Hume's Schrift über die menſchliche Natur bekannt wurde; aber einzelne Spuren ihres Einfluſſes zeigen ſich ſchon in einigen von den bisher beſprochenen Arbeiten. In der Abhandlung über die negativen Größen wirft Kant die Frage auf, wie man es zu verſtehen habe, daß ein Ding der Realgrund eines andern ſei, „daß, weil etwas iſt, etwas anderes ſei?“ er findet alſo in dem Begriff der Urſache, welchen Hume zunächſt von Seiten ſeines Urſprungs, als eine bloße Phantaſievorſtellung, in Anſpruch genommen hatte, eine metaphyſiſche Schwierigkeit, eine Dunkelheit, die er nicht aufzulöſen weiß. Noch weiter geht er in der Preisſchrift vom Jahr 1764, wenn

er erklärt: die Metaphyſik ſei ohne Zweifel die ſchwerſte unter den menſchlichen Einſichten, allein es ſei noch niemals eine geſchrieben worden. Aber doch iſt damit noch nicht geſagt, daß dieſe Wiſſenſchaft im bisherigen Sinne des Wortes überhaupt unmöglich ſei, ſondern nur die bisherige Art ihrer Behandlung wird verworfen; ihre Ergebniſſe dagegen glaubt Kant, wie wir geſehen haben, in der Hauptſache noch aufrechthalten zu können. Erſt in den „Träumen eines Geiſterſehers erläutert durch Träume der Metaphyſik“ (1766) ſchreibt er der ganzen bisherigen Spekulation einen entſchiedenen Abſagebrief. Der nächſte Gegenſtand dieſer Schrift ſind die Offenbarungen Swedenborg's, die ſie mit köſtlichem Humor als Erzeugniſſe eines kranken Kopfes behandelt; aber Kant benützt dieſe Gelegenheit, um der dogmatiſchen Philoſophie ſeiner Zeit zu ſagen, daß ihre vermeintliche Weisheit auf einer ähnlichen Täuſchung beruhe. Die Metaphyſik, erklärt er jetzt, ſei nichts anderes als eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft; die apoſteriori ſche Wiſſenſchaft führe bald zu einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden könne, die apriori ſche fange an, man wiſſe nicht, wo, und komme, man wiſſe nicht wohin, und ihre Beweisführungen treffen mit der Erfahrung nicht zuſammen; wie etwas eine Urſache ſein oder eine Kraft haben könne, laſſe ſich nicht durch Vernunft einſehen, ſondern nur der Erfahrung entnehmen, denn die Vernunft könne die Dinge nur nach der Identität und dem Widerſpruch vergleichen, die Cauſalität dagegen beſtehe darin, daß durch etwas ein anderes, im Begriff desſelben nicht enthaltenes, nicht aus ihm abzuleitendes, geſetzt werde; ſo weit daher die Begriffe von Urſachen, Kräften und Handlungen nicht aus der Erfahrung ſtammen, ſeien ſie durchaus willkührlich. Mit dieſen Sätzen macht Kant ſichtbar den Uebergang von der früheren theilweiſen Kritik der Metaphyſik zu der durchgreifenden ſeines ſpäteren Syſtems. Das letztere kündigt ſich auch in der Entſchiedenheit an, mit der

Kant jetzt (a. a. O. 2 Th. 3 Hptſt.) die Unabhängigkeit des ſittlichen Verhaltens von allen theoretiſchen Ueberzeugungen, und ſo namentlich von dem Unſterblichkeitsglauben, behauptet; er findet es nämlich naturgemäßer und ſittlicher, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. Aber doch verbirgt es ſich nicht, daß er den Standpunkt der Vernunftkritik auch jetzt noch nicht wirklich erreicht hat. Er ſtützt die Sittlichkeit auf einen „moraliſchen Glauben", nicht auf den kategoriſchen Imperativ; er leitet den Begriff der Urſache und Wirkung aus der Erfahrung ab, nicht aus der alle Erfahrung bedingenden Thätigkeit des Verſtandes; und während er in der Folge Raum und Zeit für ſubjektive Anſchauungsformen erklärte, ſucht er in der Abhandlung „von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume" (1768) noch zu beweiſen, „daß der abſolute Raum unabhängig von dem Daſein aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe," und gerade auf dieſe objektive Realität des Raumes wird die Behauptung geſtützt, welche an ſich ſelbſt freilich Kant's ſpätere Anſicht anbahnen hilft, daß der abſolute Raum kein Gegenſtand einer äußeren Empfindung, ſondern ein Grundbegriff ſei, der jede äußere Empfindung zuerſt möglich mache. Erſt zwei Jahre ſpäter kündigte er der Welt in ſeiner Inauguraldiſſertation[1]) durch die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit ſein neues Syſtem an, von welchem er aber damals doch nur dieſen Einen Hauptpunkt entdeckt hatte; und erſt nach weiteren 11 Jahren legte er ihr in der Kritik der reinen Vernunft (1781) das Werk vor, welches durch die ſcharfe, tiefdringende, nach allen Seiten ſorgfältig ausgeführte und umſichtig abgewogene Darlegung ſeiner

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770.

kühnen Ideen eine vollständige Umwälzung in dem Zuſtand der Philoſophie herbeizuführen beſtimmt war.

Von dieſem Zeitpunkt an ſehen wir Kant in einer raſtloſen ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit begriffen. In einem Lebensalter, in welchem bei den meiſten die Arbeitskraft nachläßt, folgen ſich bei ihm Schlag auf Schlag die Werke, welche theils der Begründung theils der Ausführung ſeines Syſtems gewidmet ſind: 1783 die „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik", eine Erläuterungsſchrift zu der Kritik d. r. V.; 1785 die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten"; 1786 die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft"; 1787 die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft; 1788 die „Kritik der praktiſchen Vernunft"; 1790 die „Kritik der Urtheilskraft"; 1793 die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; 1795 die Schrift: „zum ewigen Frieden"; 1797 die „Metaphyſik der Sitten", deren erſten Theil die „Rechtslehre", den zweiten die „Tugendlehre" bildet; 1798 der „Streit der Facultäten" und die „Anthropologie"; 1800 die von Jäſche herausgegebenen Vorleſungen über Logik; 1802 und 1803 die von Rink herausgegebenen über phyſiſche Geographie und über Pädagogik; vieler kleinerer Abhandlungen nicht zu erwähnen.

Die meiſten und bedeutendſten von dieſen Schriften bilden nun eine zuſammengehörige Reihe: ſie ſind, wie Kant ſelbſt ſagt [1]), theils der kritiſchen Begründung theils der doctrinalen Darſtellung ſeines Syſtems gewidmet. In der erſteren Beziehung ergiebt ſich ihm ſodann wieder eine dreifache Aufgabe. Kant ſelbſt bezeichnet ſeinen Standpunkt als Kriticiſmus, als die richtige Mitte zwiſchen Wolff's Dogmatiſmus und Hume's Skepſis. [2]) Die wolffiſche Philoſophie war dogmatiſch verfahren, denn ſie

1) Krit. d. Urtheilsk. Vorr. Schl.

2) Krit. d. r. Vern. Methodenl. IV. Hauptſt. Nr. 3. Ebd. Einl. Nr. VI. u. a. St.

hatte vermittelst der Begriffe die Dinge erkennen wollen, ohne den Ursprung und die Zuverläßigkeit dieser Begriffe vorher untersucht zu haben. Für Kant dagegen ist, nach Locke's und Hume's Vorgang, das wichtigste eben diese Untersuchung, die Frage nach der Entstehung und der Wahrheit unserer Vorstellungen, die Kritik des Erkenntnißvermögens. Statt nun aber diese Frage mit Locke selbst wieder dogmatisch, durch die unbewiesene Voraussetzung der Wahrheit der Erfahrung zu beantworten, unterwirft Kant mit Hume, und noch weit gründlicher und umfassender, als dieser, die Erfahrung und die geistigen Vorgänge, durch welche sie bedingt ist, gleichfalls der Untersuchung; während andererseits diese Untersuchung bei Hume ein skeptisches Ergebniß gehabt hatte, hat sie bei ihm ein kritisches: er unterscheidet die verschiedenen Arten des Erkennens, bestimmt ihre Bedingungen und ihre Grenzen. Er behauptet, unserem Erkenntnißvermögen seien die Dinge immer nur in den aprioriſchen Formen unseres Anschauens und Denkens, und deßhalb nur als Erscheinungen gegeben, wir seien daher mit unserem Wissen auf die Erfahrung beschränkt; die Erfahrung selbst aber entspringe ihrer Form nach aus dem Selbstbewußtsein, als ihrer „transcendentalen", aller Erfahrung vorausgehenden und sie bedingenden Quelle. Er glaubt aber zugleich auch, durch unser Wollen dringen wir in die übersinnliche Welt ein, die unserem Wissen verschlossen sei, und er stellt deßhalb der Untersuchung des Erkenntnißvermögens, mit der die Kritik der reinen Vernunft sich beschäftigt, in der Kritik der praktischen Vernunft jene Untersuchung der sittlichen Anlagen und Anforderungen zur Seite, welche die Grundlage seiner Sittenlehre bildet. Er versucht endlich in der Kritik der Urtheilskraft, zum Schluß seiner kritischen Erörterungen, den Punkt aufzuzeigen, in welchem die theoretische und die praktische Weltansicht zusammentreffen. Da aber durch diese Untersuchungen der theoretischen Vernunftwissenschaft, oder der Metaphysik, der Boden

entzogen iſt, während andererſeits bloße Erfahrungswiſſenſchaften nach Kant im Syſtem der Philoſophie überhaupt keinen Raum finden, ſo bleibt für den doctrinalen Theil desſelben, neben der praktiſchen Philoſophie, welche die Rechtslehre, Tugendlehre und Religionsphiloſophie in ſich befaßt, nur die Darſtellung der Beſtimmungen übrig, die ſich als allgemeine Bedingungen der körperlichen Erſcheinung aus der Natur unſeres Anſchauens und Denkens ergeben, und mit dieſen beſchäftigt ſich die „Metaphyſik der Natur", welche in den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" niedergelegt iſt.

2. Das kantiſche Syſtem. Die Kritik der reinen Vernunft: a) die Möglichkeit und die Bedingungen des erfahrungsmäßigen Erkennens.

Unter den Aufgaben, deren Löſung Kant in dem kritiſchen Theile ſeiner Philoſophie unternimmt, iſt die wichtigſte und eingreifendſte jene Unterſuchung des Erkenntnißvermögens, welche er in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt und durch die Prolegomena dem allgemeinen Verſtändniß näher zu bringen verſucht hat. Den Gegenſtand dieſer Unterſuchung bildet im allgemeinen die Frage nach der Möglichkeit eines aprioriſchen, von der Erfahrung unabhängigen Wiſſens; oder, wie er auch ſagt, die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphyſik. Kant verſteht nämlich unter der Metaphyſik im weiteren Sinn die reine Vernunftwiſſenſchaft überhaupt, das Ganze derjenigen Lehrſätze, welche ſich weder blos auf die Formen unſeres Denkens beziehen, wie die Logik, noch aus der Erfahrung geſchöpft ſind, wie die empiriſche Phyſik und die empiriſche Pſychologie, welche vielmehr aus aprioriſchen Begriffen eine reale (auf beſtimmte Gegenſtände bezügliche) Erkenntniß ableiten; im engeren Sinn unterſcheidet er die Metaphyſik als die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Ueberſinn-

lichen von zwei andern aprioriſchen Wiſſenſchaften, der reinen Mathematik und der reinen Phyſik, und ſtellt demnach an die Kritik der reinen Vernunft die dreifache Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik, der reinen Naturwiſſenſchaft und der Metaphyſik.

Seine Antwort lautet zunächſt hypothetiſch: dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, wenn in Bezug auf die Gegenſtände, mit denen ſie es zu thun haben, ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſind; d. h. wenn es unſerer Vernunft möglich iſt, von ſich aus und ohne Beihülfe der Erfahrung über dieſe Gegenſtände Sätze aufzuſtellen, welche nicht blos in der Entwicklung gegebener Begriffe beſtehen, ſondern in der Auffindung neuer, welche unſer Wiſſen nicht blos erläutern, ſondern auch erweitern. Von unſern Urtheilen ſind nämlich diejenigen, bei denen das Prädikat in dem Subjekt als ein Merkmal ſeines Begriffs enthalten iſt, und ſich daher aus dem Subjektsbegriff auf rein logiſchem Wege, durch Zergliederung desſelben, nach dem Satz des Widerſpruchs ableiten läßt, analytiſche; ſynthetiſche dagegen diejenigen, bei denen dieß nicht möglich iſt, weil das Prädikat zum Subjektsbegriff etwas neues, in ihm ſelbſt nicht enthaltenes, hinzubringt. Daß z. B. alle Körper ausgedehnt ſind, iſt nach Kant ein analytiſches, daß gewiſſe Körper ſchwer ſind, iſt ein ſynthetiſches Urtheil, weil die Schwere nicht, wie die Ausdehnung, im Begriff des Körpers als ſolchem enthalten iſt, ein Körper ohne Schwere nicht derſelbe logiſche Widerſpruch iſt, wie ein Körper ohne Ausdehnung. So lange daher eine Wiſſenſchaft nur analytiſch verfährt, gewinnt ſie keinen Inhalt, den ſie nicht in den analyſirten Begriffen ſchon hätte; nur durch ein ſynthetiſches Verfahren kann ſie einen ſolchen erhalten, und nur wenn ſie ihn durch eine aprioriſche Syntheſe erhält, wird ſie eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſein. Wenn mithin die Kritik d. r. V. die Möglichkeit eines aprioriſchen Wiſſens unterſuchen ſoll, ſo handelt es ſich hiebei um die Möglichkeit

ſynthetiſcher Urtheile a priori, um die Möglichkeit eines Erkennens, welches ſeinen Inhalt urſprünglich aus uns ſelbſt ſchöpft, und ihn nicht erſt durch die Erfahrung erhält.

Was iſt es nun, das ſich in dieſer Weiſe erkennen läßt? Nicht das Gegenſtändliche als ſolches, — denn von ſeiner Beſchaffenheit kann uns, wie Kant glaubt, immer nur die Erfahrung unterrichten, — ſondern einzig und allein wir ſelbſt als das erkennende Subjekt; nicht der objektive Inhalt, ſondern nur die ſubjektiven Formen und Bedingungen unſeres Vorſtellens. Dieſe Vorſtellungsformen erfüllen ſich aber mit einem Inhalt nur durch die Erfahrung; auf ſolches dagegen, was über die Erfahrung hinaus liegt, laſſen ſie ſich überhaupt nicht anwenden, und wenn wir dieſe Anwendung dennoch verſuchen, gerathen wir unvermeidlich in Täuſchungen und Widerſprüche. Unſer aprioriſches Wiſſen bezieht ſich auf die Formen des Vorſtellens als Bedingungen der Erfahrung; nicht auf die Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, und auf die letzten Gründe derſelben, die nie Gegenſtand der Erfahrung werden können. Mit der Begründung dieſer Sätze beſchäftigt ſich die Kritik der reinen Vernunft. Der Inhalt dieſer Schrift zerfällt daher der Sache nach in zwei Hälften: die Unterſuchung über die Möglichkeit und die über die Grenzen unſeres Wiſſens; den Nachweis der Bedingungen des erfahrungsmäßigen und den Nachweis der Unmöglichkeit eines die Erfahrung überſchreitenden Erkennens. Die erſte von dieſen Unterſuchungen umfaßt unter den Abſchnitten, in die Kant ſelbſt ſein Werk zerlegt hat, die tranſcendentale Aeſthetik und Analytik, die zweite die tranſcendentale Dialektik.[1])

1) Die Eintheilung der Kritik d. r. V. iſt ziemlich verwickelt. Kant unterſcheidet zunächſt die tranſcendentale Elementarlehre und die tranſcendentale Methodenlehre; („tranſcendental" heißen dieſe, weil ſie die aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung unterſuchen; m. vgl. über dieſe Bedeutung des Ausdrucks die Einleitung zur tranſcendentalen Logik, Nr. 2;)

Bei der Frage nach den Bedingungen der Erfahrungserkenntniß handelt es ſich wieder um drei Punkte. Die Vorſtellungsthätigkeit, deren Formen und Geſetze den Inhalt alles aprioriſchen Wiſſens ausmachen, iſt doppelter Art: ſinnliches Vorſtellen und Denken. Durch die Sinnlichkeit werden uns, wie Kant ſagt, Gegenſtände *gegeben*, durch den Verſtand werden ſie *gedacht*; jene iſt das Vermögen, Vorſtellungen zu empfangen, Receptivität, dieſer das Vermögen, durch jene Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen, Spontaneität; jene liefert uns Anſchauungen, dieſer Begriffe. Aus der Verbindung beider entſpringt die Erfahrung. Wenn daher die aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung, die Grundformen des Vorſtellens aufgeſucht werden ſollen, ſo fragt es ſich näher: giebt es 1) aprioriſche Anſchauungen? giebt es 2) aprioriſche Begriffe? und giebt es 3) aprioriſche Geſetze für die Anwendung der Begriffe auf die Anſchauungen?

Daß nun die *erſte* von dieſen Fragen zu bejahen ſei, glaubt Kant zunächſt ſchon durch eine allgemeine Erwägung darthun zu können. Wenn wir den Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung eine Erſcheinung nennen, ſo iſt in jeder Erſcheinung, wie er ausführt, ein doppeltes zu unterſcheiden, ihre Materie und ihre Form. Die Materie iſt das an der Erſcheinung, was der Empfindung entſpricht; denn die Empfindung iſt nichts anderes, als die Wirkung eines Gegenſtandes auf unſer Vorſtellungsvermögen. Die Form dagegen iſt dasjenige, was macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen

innerhalb der erſteren ſodann wieder die Aeſthetik, welche es mit dem ſinnlichen, und die Logik, welche es mit dem denkenden Erkennen zu thun hat, und in der Logik die Analytik, welche die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß darſtellt, und die Dialektik, welche den durch eine falſche Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe entſtandenen dialektiſchen Schein auflöſt. Einfacher ordnen die Prolegomena ihren Inhalt unter die drei Fragen: wie iſt reine Mathematik, wie iſt reine Naturwiſſenſchaft, wie iſt Metaphyſik möglich?

geordnet werden kann. Da nun dasjenige, worin sich die Empfindungen allein ordnen können, nicht selbst wieder Empfindung sein kann, so muß die Form zu allen Erscheinungen, oder was dasselbe ist, es muß die reine Form der sinnlichen Anschauung, wie Kant sagt, „im Gemüthe a priori bereit liegen." Kant nennt diese aprioriſchen Formen der Erscheinung gewöhnlich „reine Anschauungen", und er spricht von ihnen nicht selten so, daß es scheinen könnte, als denke er bei diesem Ausdruck an wirkliche, fertige Vorstellungen, die allem erfahrungsmäßigen Vorstellen vorangehen. Indessen hat er sich schon in seiner Inauguraldissertation ausreichend darüber erklärt, daß dieß nicht seine Meinung ist, und daß wir unter den reinen Anschauungen nichts anderes zu verstehen haben, als die aprioriſchen Formen oder Gesetze unseres Anschauens. Nachdem er nämlich dort (§ 15, Coroll.) Raum und Zeit als reine Anschauungen aufgezeigt hat, wirft er die Frage auf, ob uns diese Begriffe angeboren seien, oder erst im Lauf unseres Lebens gebildet werden, und er antwortet: die Begriffe des Raumes und der Zeit werden unstreitig von uns selbst gebildet: wir abstrahiren sie von den Thätigkeiten unseres Geistes, der seine Empfindungen nach festen Gesetzen ordne, angeboren sei uns nichts, als eben diese Gesetze. Daß aber ebenso auch nach den aprioriſchen Gesetzen des Empfindens selbst gefragt werden müßte, daß auch schon unsere Empfindungen nur Vorgänge in unserem Bewußtsein sind, welche vermöge der Einrichtung unserer Natur durch gewisse äußere Eindrücke hervorgerufen werden, dieß hat Kant zwar nicht ganz übersehen[1]); aber doch hat er diesen Punkt nicht weiter verfolgt, und so stark er auch die Subjektivität aller unserer Wahrnehmungen hervorhebt, so begründet er sie doch immer nur damit,

1) §. 4 der Inauguraldissertation bemerkt er: die Empfindung, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellung ausmache, hänge hinsichtlich ihrer Qualität von der Natur des empfindenden Subjekts ab.

daß die Formen, unter denen die Empfindungen von uns zuſammengefaßt werden, nicht damit, daß auch ſchon die Empfindungen als ſolche durch aprioriſche Vorſtellungsgeſetze beſtimmt werden.

Näher ſind es jener Formen nach Kant zwei, der Raum und die Zeit. Alle Gegenſtände außer uns werden von uns als im Raum befindlich, alle unſere inneren Zuſtände werden von uns als Theile eines zeitlichen Verlaufes angeſchaut: der Raum iſt die aprioriſche Form der äußeren Anſchauung oder des äußeren Sinnes, die Zeit die der inneren Anſchauung oder des inneren Sinnes; weil aber auch die Vorſtellungen äußerer Dinge, als unſere Vorſtellungen, gleichfalls zu unſerem inneren Zuſtand gehören, iſt die Zeit eine aprioriſche Bedingung aller Erſcheinung überhaupt, unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren.

Den Beweis für dieſe tiefgreifenden Beſtimmungen führt Kant theils direkt, theils indirekt. Jenes, indem er ſie an der Raum- und Zeitvorſtellung ſelbſt nachweiſt; dieſes, indem er eine Thatſache aufzeigt, welche ſich unter keiner anderen Vorausſetzung erklären läßt. Seine direkte Beweisführung hat wieder zweierlei feſtzuſtellen: daß die Vorſtellung des Raumes und der Zeit nicht empiriſchen, ſondern aprioriſchen Urſprungs iſt, und daß ſie nicht Begriff, ſondern Anſchauung iſt. Das erſtere ergiebt ſich nun, wie Kant bemerkt, theils aus dem Umſtand, daß wir zwar von allem, was in Raum und Zeit iſt, abſtrahiren, aber den Raum und die Zeit ſelbſt uns nicht wegdenken können; theils und beſonders aus der Erwägung, daß nur die Raumvorſtellung uns in den Stand ſetzt, irgend welche Gegenſtände als im Raum befindlich anzuſchauen, nur die Zeitvorſtellung uns in den Stand ſetzt, Dinge als gleichzeitig oder aufeinanderfolgend anzuſchauen, daß die allgemeinen Vorſtellungen des Raumes und der Zeit Bedingungen aller beſtimmten Raum- und Zeitanſchauungen ſind,

und ſomit nicht ihrerſeits erſt aus dieſen abſtrahirt ſein können. Daß andererſeits Raum und Zeit nicht Begriffe, ſondern Anſchauungen ſind, erhellt nach Kant aus einem entſcheidenden Merkmal. Jeder Begriff iſt ein Allgemeines, das in vielen Einzelvorſtellungen als Merkmal derſelben enthalten iſt, und mithin dieſe als die Subjekte, deren Prädikat es iſt, unter ſich befaßt; Raum und Zeit dagegen ſind Einzelvorſtellungen, welche die beſonderen Räume und Zeiten als Theile in ſich befaſſen: es giebt nur Einen Raum, der alle einzelnen Räume, nur Eine Zeit, die alle einzelnen Zeiten umſchließt. Die Vorſtellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt Anſchauung. Raum und Zeit ſind mithin aprioriſche oder reine Anſchauungen; ſie ſind die Formen, in welche vermöge der Geſetze unſeres Anſchauungsvermögens alle Empfindungen von uns gefaßt werden und gefaßt werden müſſen, wenn ſich Anſchauungen aus ihnen bilden ſollen. Nur weil ſie aprioriſche Vorſtellungsformen ſind, iſt es möglich, über Raum und Zeit Sätze aufzuſtellen, die den Charakter der unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen, der bloßen Erfahrungsſätzen nie zukommt, nur deßhalb iſt reine Mathematik möglich; und nur weil ſie Anſchauungen ſind, nicht Begriffe, bedient ſich die Mathematik des conſtructiven Verfahrens: ſie beweiſt ihre Sätze nicht analytiſch, durch Zergliederung von Begriffen, ſondern ſynthetiſch, indem ſie die reine Anſchauung deſſen, was ſie darthun will, hervorbringt. Wie der direkte Beweis für die kantiſchen Beſtimmungen über Raum und Zeit in der Eigenthümlichkeit der Raum- und Zeitvorſtellung lag, ſo liegt der indirekte Beweis für dieſelben in der Thatſache, daß es eine reine Mathematik giebt.

Die reinen Anſchauungen enthalten aber erſt eine von den aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung. Die Erfahrung umfaßt nicht blos die ſinnliche Anſchauung, ſondern auch den Begriff der Gegenſtände, die in der Anſchauung gegeben werden;

nicht blos Erſcheinungen, die im Raum neben einander liegen und in der Zeit auf einander folgen, ſondern auch eine geſetzmäßige Verknüpfung dieſer Erſcheinungen. Nur durch dieſe Verknüpfung iſt die Vorſtellung der Dinge außer uns und des Zuſammenhangs dieſer Dinge, der Natur, möglich; nur auf ihr beruht der Unterſchied zwiſchen einem Urtheil, einem objektiv gültigen Verhältniß von Vorſtellungen, und einer blos ſubjektiven Ideenaſſociation; nur aus ihr erklärt es ſich, daß wir alle Erſcheinungen als Beſtimmungen unſeres Selbſt in uns finden. Der Grund dieſer Verknüpfung kann aber nicht in den Dingen als ſolchen liegen, denn in dieſem Fall könnte uns nur die Erfahrung von ihr unterrichten; in der Erfahrung iſt uns aber, wie Hume richtig erkannt hat, immer blos eine thatſächliche, nicht eine nothwendige Verknüpfung der Erſcheinungen gegeben. Es bleibt mithin nur übrig, daß wir ſelbſt es ſind, die vermöge der Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins (oder wie Kant gewöhnlich mit leibniziſcher Terminologie ſagt: vermöge der Einheit der Apperception) die Erſcheinungen in eine nothwendige und dauernde Verknüpfung bringen. In der Vorſtellung dieſer Verknüpfung beſteht aber aller Verſtandesgebrauch, alles Denken. Die urſprüngliche Einheit des Selbſtbewußtſeins iſt daher das oberſte Princip alles Verſtandesgebrauchs: unſere Denkformen ſind nichts anderes, als die Formen, in denen das Mannigfaltige der Anſchauung zur Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins zuſammengefaßt wird.[1])

Um nun dieſe Formen zu finden, geht Kant von der Bemerkung aus: es ſei eine und dieſelbe Geiſtesthätigkeit, welche ſich analytiſch in der Subſumtion gegebener Gegenſtände unter Begriffe und ſynthetiſch in der urſprünglichen Begriffsbildung

1) Krit. d. r. V. Tranſc. Annal. 2. Hauptſt. 1. Abſchn. § 13. 2. Abſchn. §. 15 ff, wozu die Faſſung der letzteren Darſtellung in der 1. Ausg. zu vergleichen iſt. Prolegomena § 27 f. 36.

äußere, welche dort die Urtheilsformen, von denen die formale Logik handelt, hier die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorieen erzeuge; wie er ja schon längst das Vermögen zu urtheilen als die unterscheidende Grundeigenschaft des Verstandes bezeichnet hatte. Hieraus schließt er sofort, daß auch die Formen der ursprünglichen Begriffsbildung den logischen Formen des Urtheils entsprechen müssen. Der letzteren sind es aber, wie er annimmt, zwölf, welche sich unter vier Hauptgesichtspunkte vertheilen; ebensoviele werden es auch der Formen, unter denen das Mannigfaltige der Anschauung ursprünglich zur Einheit zusammengefaßt wird, der Kategorieen, sein müssen. Die Urtheile sind ihrer Quantität nach allgemeine, besondere und einzelne; ihrer Qualität nach bejahende, verneinende und unendliche; ihrer Relation nach kategorische, hypothetische und disjunktive; ihrer Modalität nach problematische, assertorische und apodiktische. Gehen wir von diesen Urtheilen, in denen wir unsere Begriffe zerlegen, auf die erste Bildung derselben und ihre Grundformen zurück, so erhalten wir den zwölf Arten der Urtheile entsprechend zwölf Kategorieen: 1) Kategorieen der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) Kat. der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) Kat. der Relation: Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft oder Wechselwirkung; 4) Kat. der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Man kann allerdings gegen diese Ableitung manches einwenden: man kann nicht blos die kantische Tafel der Urtheilsformen an dem einen und anderen Punkt in Anspruch nehmen, sondern man kann auch bezweifeln, ob die Kategorieen der Natur der Sache nach jenen so genau entsprechen müssen und entsprechen können, wie Kant annimmt. Unser Philosoph selbst jedoch hegt gegen die Bündigkeit seiner Deduktion keinen Zweifel, und namentlich die vier Hauptkategorieen der Quantität,

Qualität, Relation und Modalität bilden für ihn bei den verſchiedenartigſten Unterſuchungen ein ſtehendes Schema.

Damit aber zwei ſo ungleichartige Vermögen, wie Sinnlichkeit und Verſtand, vereinigt, das Mannigfaltige der Anſchauung unter die Einheit des Begriffs zuſammengefaßt werde, muß zwiſchen beide ein Bindeglied in die Mitte treten: es muß eine Geiſtesthätigkeit geben, welche ſich einerſeits auf die Sinnlichkeit bezieht, und welche andererſeits dieſelbe fähig macht, vom Begriff umfaßt und beſtimmt zu werden, es muß eine Vorſtellung geben, welche zugleich die ſinnlichen Anſchauungen zur Einheit verknüpft, und den Verſtand an der Vielheit des Sinnlichen theilnehmen läßt. Jene Geiſtesthätigkeit iſt nun die produktive Einbildungskraft, dieſe Vorſtellung iſt die aus ihr entſpringende Anſchauung der Zeit. Die Einbildungskraft iſt nämlich das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle Anſchauung ſinnlich iſt, gehört ſie zur Sinnlichkeit; ſoferne ſie aber doch nicht blos, wie der Sinn, Gegebenes aufnimmt, ſondern neue Anſchauungen erzeugt, iſt ſie ein Vermögen, die Sinnlichkeit ſelbſtthätig zu beſtimmen, ſie iſt nicht blos beſtimmbar, ſondern beſtimmend, beſitzt nicht blos Receptivität, ſondern Spontaneität. Als Anſchauungsvermögen iſt ſie der Sinnlichkeit, als ein Vermögen ſelbſtthätiger Erzeugung von Vorſtellungen iſt ſie dem Verſtande verwandt. Sie iſt alſo das geſuchte Mittelglied zwiſchen beiden. Diejenige Vorſtellung aber, durch welche beide verknüpft werden, iſt die Vorſtellung der Zeit. Da die Zeit die aprioriſche Form des inneren Sinns iſt, fällt alle Verknüpfung von Vorſtellungen unter die Zeitbeſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt mithin eine allgemeine und aprioriſche, und inſofern der Kategorie gleichartig; ſie iſt aber andererſeits auch mit der Erſcheinung gleichartig, weil die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung mit enthalten iſt. Sie bildet daher die natürliche Vermittlung für die An-

wendung der Kategorie auf die Erſcheinung, oder wie Kant dieß auszudrücken pflegt: ſie iſt das Schema der reinen Verſtandesbegriffe. Aus unſerem Verſtand entſpringen die Kategorieen, als die allgemeinen Formen der Zuſammenfaſſung eines Mannigfaltigen. Ein ſolches iſt uns nun zuerſt in der Zeit als der von aller Erfahrung unabhängigen, und auch nicht auf die Gegenſtände der äußeren Anſchauung beſchränkten Form jeder Anſchauung gegeben. Sie iſt es daher, auf welche die Kategorieen ihre erſte und allgemeinſte Anwendung finden. Jeder Kategorie entſpricht eine beſtimmte Modifikation der Zeitanſchauung, welche ſich zu ihr ähnlich verhält, wie auf der Seite des äußeren Sinns z. B. die allgemeine Anſchauung des Dreiecks zu dem Begriff desſelben. Dieſe Anſchauung iſt etwas anderes, als das ſinnliche Bild, welches der Geometer auf die Tafel zeichnet; denn das letztere zeigt uns immer ein beſtimmtes Dreieck, ein ſpitz-, ſtumpf- oder rechtwinkliges, ein gleichſeitiges, gleichſchenkliges oder ungleichſeitiges u. ſ. w., jene Anſchauung dagegen enthält nur dasjenige, was in allen Arten von Dreiecken gleicherweiſe vorkommt, ebendeßhalb aber in keinem einzelnen Dreieck für ſich dargeſtellt werden kann, nur die allgemeine Regel, nach welcher die Einbildungskraft verfährt, wenn ſie dieſe Figur entwirft, nicht eine beſtimmte ihr entſprechende Figur: ſie iſt nicht das Bild, ſondern das Schema eines Dreiecks. Andererſeits aber iſt dieſe allgemeine Anſchauung des Dreiecks, eben als Anſchauung, von dem Begriff desſelben zu unterſcheiden. Dieſen bildet der Verſtand, jene die Einbildungskraft. Nicht anders verhält es ſich nach Kant auch mit der Zeit als dem allgemeinen Schema der Verſtandesbegriffe. Der Begriff der Größe, die Kategorie der Quantität, iſt an ſich ſelbſt eine unſinnliche Vorſtellung; die erſte ſinnliche Vorſtellung, in welcher dieſer Begriff zur Darſtellung kommt, das reine Schema der Größe, iſt die Zahl; die Zahl iſt aber nichts anderes als die einheitliche Zuſammenfaſſung der aufeinanderfolgenden Akte,

durch welche eine Zeitreihe erzeugt wird. Aehnlich entſpricht unter den Kategorieen der Qualität dem Begriff der Realität das Sein in der Zeit, dem der Negation das Nichtſein in der Zeit, und den Grad der Realität beurtheilen wir nach der Intenſität der in derſelben Zeit ſich erzeugenden Empfindung. Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Cauſalität die regelmäßige Aufeinanderfolge der Erſcheinungen, das der Wechſelwirkung das regelmäßige Zugleichſein der Beſtimmungen verſchiedener Erſcheinungen. Das Schema der Möglichkeit iſt die Vorſtellung des Seins zu irgend einer Zeit, das der Wirklichkeit das Daſein in einer beſtimmten Zeit, das der Nothwendigkeit das Daſein zu aller Zeit. Alle dieſe Schemata drücken nur die Art aus, wie wir das Mannigfaltige der Anſchauung im inneren Sinn zuſammenfaſſen, um dadurch ſeine Zuſammenfaſſung im Begriff, in der Einheit des Selbſtbewußtſeins, möglich zu machen.

Durch die Anwendung der Kategorieen auf dieſes Schema entſtehen die allgemeinen Grundſätze, welche die Geſetze aller Verknüpfung der Anſchauungen durch Begriffe ausdrücken, und welche daher, — da jede Erfahrung auf einer ſolchen Verknüpfung beruht, — die aprioriſchen Bedingungen aller Erfahrung ſind. Indem wir die Erſcheinungen unter den Begriff der Quantität ſtellen, erhalten wir den Grundſatz: alle Anſchauungen ſind extenſive Größen; indem wir ſie unter den der Qualität ſtellen, den Grundſatz: in allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe, einen Grad. Die Kategorieen der Relation, auf die Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen, führen im allgemeinen zu dem Grundſatz, daß Erfahrung nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich ſei; denn nur dieſe nothwendige Verknüpfung iſt eine objektive, der Glaube an das Daſein der Objekte iſt daher durch ſie bedingt. Im beſonderen

ergeben ſich daraus die drei Sätze: daß bei allem Wechſel der Erſcheinungen die Subſtanz beharre und das Quantum derſelben ſich weder vermehre noch vermindere; daß alle Veränderungen nach dem Geſetze der Verknüpfung von Urſache und Wirkung geſchehen; daß alle Subſtanzen, ſofern ſie als räumlich coexiſtirend wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechſelwirkung ſtehen. Beſtimmen wir endlich die Gegenſtände der Erfahrung nach den Kategorieen der Modalität, ſo erhalten wir die drei Grundſätze: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, iſt möglich; was mit ihren materialen Bedingungen (mit der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich; was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt nothwendig.

Aus dieſen Unterſuchungen ergiebt ſich nun, wie bedeutend der Antheil iſt, der unſerer eigenen Thätigkeit an allen unſern Vorſtellungen ohne Ausnahme zukommt. Gegeben ſind uns nur die Empfindungen als der Stoff unſerer Vorſtellungen. Wenn wir aus dieſem Stoff Anſchauungen bilden, unſere Empfindungen zu Raumgeſtalten und Zeitreihen verknüpfen, ſo gehen wir über das Gegebene als ſolches hinaus, wir bringen es in eine Form, die aus uns ſelbſt, aus den aprioriſchen Geſetzen unſerer Anſchauung ſtammt. Wenn ſich uns die Gegenſtände unſerer Anſchauung durch allgemein gültige Beziehungen, durch einen objektiven Cauſalzuſammenhang verbunden zeigen, und wenn uns in Folge deſſen die Raumbilder zu raumerfüllenden Dingen außer uns werden, unſere inneren Zuſtände ſich zum Ich als ihrem bleibenden gemeinſamen Subjekt zuſammenfaſſen, ſo ſind es lediglich unſere eigenen Geiſtesthätigkeiten, unſer Verſtand und unſere Phantaſie, welche dieſen Zuſammenhang herſtellen: jener indem er die Formen erzeugt, unter denen überhaupt ein Mannigfaltiges von uns in eine nothwendige Verbindung gebracht, zur Einheit des Selbſtbewußtſeins zuſammengefaßt wird; dieſe

indem sie die Anschauungen in der Zeit so ordnet, daß sie von den Verstandesbegriffen umfaßt werden können. Ist uns daher auch aller Vorstellungsstoff gegeben, so stammt doch alle Vorstellungsform aus uns selbst: was Kant gleich beim Beginn seiner Untersuchung über die zwei Quellen unserer Vorstellungen bemerkt hatte, das hat sich ihm durch die genaue Zergliederung unseres gesammten Vorstellungsvermögens bestätigt.

Wie steht es nun aber mit der Wahrheit der Vorstellungen, die wir auf diese Art bilden? Gegeben ist uns nur der Stoff derselben in der Empfindung. Wir müssen nun allerdings annehmen, daß unsern Empfindungen ein von uns selbst verschiedenes Reales entspreche. Kant sucht dieß in der zweiten Auflage seiner Kritik d. r. V. gegen Berkeley's Idealismus ausdrücklich darzuthun, indem er ausführt: das empirisch bestimmte Bewußtsein unseres eigenen Daseins beweise das Dasein von Gegenständen außer uns, denn der zeitliche Wechsel unserer Zustände könne uns nur an einem Beharrlichen zum Bewußtsein kommen, und da unser Dasein in der Zeit dieses Beharrliche schon voraussetze, so könne das letztere nicht etwas in uns, sondern nur ein Ding außer uns sein. Die Bündigkeit dieses Beweises unterliegt nun zwar erheblichen Einwendungen; aber daß die Empfindungen nicht blos Erzeugnisse des vorstellenden Subjekts seien, sondern sich auf gewisse unabhängig von unserem Vorstellen vorhandene Dinge beziehen, hat Kant stets behauptet. Schon in seiner Inauguraldissertation (§ 4. 11) bemerkt er gegen den Idealismus: unsere sinnlichen Vorstellungen beweisen die Gegenwart der Objekte, durch die sie hervorgerufen werden; und zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen der Kritik d. r. V. unterscheidet er in den Prolegomenen[1]) seine Ansicht von dem Idealis-

1) § 13, Anm. 3 vgl. Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissensch. (1786) 2. Hptst. 4 Lehrs. Anm. 2 u. a. St.

mus Berkeley's, indem er erklärt: die Exiſtenz der Sachen zu bezweifeln, ſei ihm niemals in den Sinn gekommen. Aber auch in der erſten Auflage der Kritik, von der man behauptet hat, das Ding an ſich als etwas reales, der Erſcheinung zu Grunde liegendes, ſei ihr noch fremd — auch in dieſer angeblich reineren Darſtellung ſeines Syſtems ſpricht er ſich, wie wir dieß nach der eben angeführten Erklärung der Prolegomenen nicht anders erwarten können, in dem gleichen Sinn aus. Er ſetzt voraus, daß es eine uns unbekannte „nichtſinnliche Urſache" unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, ein „tranſcendentales Objekt" gebe, welches uns in den Formen unſerer Sinnlichkeit erſcheine, daß „das wahre Correlatum" unſerer Anſchauungen das uns unerkennbare „Ding an ſich ſelbſt" ſei, daß es die Dinge ſeien, die uns durch unſere Vorſtellungen afficiren[1]); und während er in der zweiten Ausgabe den leibniziſchen Gedanken, „Geiſt und Materie dürften in dem, was ihnen als Ding an ſich ſelbſt zu Grunde liege, vielleicht nicht ſo ungleichartig ſein," nur leicht hinwirft[2]), führt er denſelben in der erſten[3]) noch weit eingehender aus, und er redet dabei von dem Etwas, das den äußeren Erſcheinungen zu Grunde liege und unſern Sinn afficire, von den uns unbekannten Gründen der äußeren und der inneren Erſcheinungen, welche beide an ſich ſelbſt weder Materie noch ein denkendes Weſen ſeien, mit ſolcher Beſtimmtheit, er unterſcheidet auch hier ſchon ſeinen tranſcendentalen Idealiſmus von dem „empiriſchen Idealiſmus" Berkeley's ſo ſcharf, daß ſich nicht annehmen läßt, er habe in jenem Zeitpunkt das Daſein von Dingen, welche durch ihre Ein-

1) Tranſc. Aeſth. §. 3. 8. Tranſc. Annal. 2. B. 2. Hptſt. 3. Abſchn. Nr. 3, 2. Analogie, Beweis. Tranſc. Dial. 2. B. 2. Hptſt. 6. Abſchn. S. 30 f. 50 f. 162 f. 390 f. Roſenkr.

2) Tranſc. Dial. 2. B. 1. Hptſt. g. E.

3) In dem Abſchnitt über die Paralogiſmen der reinen Vernunft. S. 287 f. 293. 295 f. 298. 303. Roſenkr. Vgl. was S. 409 angeführt iſt.

wirkung auf unſern Geiſt die Empfindungen hervorrufen, geläugnet oder bezweifelt. Hat er doch auch das Daſein Gottes, wie allgemein zugegeben wird, damals ſo wenig, als früher und ſpäter, bezweifelt; und doch ſtützt ſich ſein Beweis für daſſelbe durchaus auf das Daſein einer von uns unabhängigen Naturordnung und muß ſofort zuſammenfallen, wenn man mit Fichte die Außenwelt zu einem bloßen Erzeugniß unſeres Selbſtbewußtſeins macht. Verſteht man daher unter der Außenwelt oder dem Objekt nicht raumerfüllende und räumlich außer uns befindliche Gegenſtände, ſondern nur überhaupt die Geſammtheit deſſen, was in ſeinem Daſein von uns verſchieden, was weder ein Theil noch ein Erzeugniß unſeres eigenen Weſens iſt, ſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Kant ein Objekt in dieſem Sinn jederzeit behauptet und die Sinnesempfindung von demſelben hergeleitet hat.

Aber dieſes Objekt kann von uns freilich nur unter den Formen *unſeres* Anſchauens und Denkens vorgeſtellt werden. Wenn ſich unſere Empfindungen zu der Anſchauung von Dingen im Raume und Vorgängen in der Zeit verknüpfen, wenn wir die wechſelnden Erſcheinungen auf beharrliche Subſtrate zurückführen, wenn wir das eine als Urſache das andere als Wirkung betrachten, wenn wir irgend einen Zuſammenhang unter den Dingen annehmen, ſo übertragen wir die Anſchauungen, welche unſere Sinnlichkeit, die Begriffe, welche unſer Denken erzeugt hat, die Beſtimmungen, unter denen *wir* das Gegebene zur Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins zuſammenfaſſen, auf die Dinge. Welches Recht haben wir nun zu dieſer Uebertragung, und welche Wahrheit können Vorſtellungen für ſich in Anſpruch nehmen, die zwar ihrem Stoff nach uns gegeben, aber ihrer Form nach ganz und gar unſer eigenes Werk ſind? Können die Formen unſeres Vorſtellens mit den Formen der vorgeſtellten Gegenſtände zuſammenfallen, können die ſubjektiven Beſtimmungen unſeres Bewußtſeins zugleich objektive Beſtimmungen der

Dinge ſein? Kant hält dieſe Annahme für ſo unzuläßig, daß er es gar nicht nöthig findet, ihre Möglichkeit einer genaueren Unterſuchung zu unterziehen. Nehmen wir unſere Begriffe vom Objekt her, ſagt er, ſo ſind ſie blos empiriſch; „nehmen wir ſie aus uns ſelbſt, ſo kann das, was blos in uns iſt, kein Grund ſein, warum es ein Ding geben ſolle, dem ſo etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme.“ [1]) Wären unſere Beſtimmungen über Raum und Zeit, über Urſache und Wirkung u. ſ. w. empiriſchen Urſprungs, ſo könnten ſie keine Nothwendigkeit und keine abſolute Allgemeinheit haben; ſind ſie andererſeits aprioriſch, ſtammen ſie aus uns ſelbſt, ſo können ſie, wie Kant glaubt, immer nur über die Art etwas ausſagen, wie *wir* uns die Dinge vorzuſtellen genöthigt ſind, aber nicht über die Eigenſchaften, welche den Dingen an ſich ſelbſt zukommen. Indem daher Kant den aprioriſchen Charakter der reinen Anſchauungs- und Denkformen nachgewieſen hat, glaubt er auch erwieſen zu haben, daß unſere Vorſtellungen uns die Dinge nicht ſo zeigen, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur ſo, wie ſie ſich *uns* unter den eigenthümlichen Bedingungen *unſeres* Vorſtellens, in dem Spiegel des menſchlichen Geiſtes darſtellen; daß ſich m. a. W. alle unſere Vorſtellungen nur auf die *Erſcheinung*, nicht auf das *Ding-an-ſich*, nur auf Phänomena, nicht auf Noumena beziehen. Wir können die Dinge außer uns nur als raumerfüllende Gegenſtände, und ſomit als Körper, die Vorgänge außer uns und in uns nur als Begebenheiten in der Zeit anſchauen; wir ſind genöthigt, unſer eigenes Daſein wie das aller anderen Weſen uns als ein Sein in der Zeit, alles, was iſt und geſchieht, theils als gleichzeitig theils als aufeinanderfolgend vorzuſtellen. Aber

1) Krit d. r. V. 1. Aufl. Tranſc. Anal. 1. B. Schlußabſchnitt S. 115. Roſenkr. Weiter vgl. m. den Schlußabſchnitt der tranſc. Aeſthet. u. a. St.

wir können nicht behaupten, daß die Dinge auch an ſich ſelbſt in Raum und Zeit ſeien, oder daß unſer eigenes Leben an ſich ſelbſt eine Zeitreihe bilde, denn Raum und Zeit ſind nur die Formen unſerer Sinnlichkeit. Was Gegenſtand der äußeren Anſchauung für uns ſein ſoll, muß freilich im Raum, was überhaupt von uns angeſchaut werden ſoll, muß in der Zeit ſein; Raum und Zeit ſind inſofern die unerläßlichen Bedingungen der Erſcheinung, und alle die Ausſagen über Raum- und Zeitverhältniſſe, auf welchen die Geometrie und die Mechanik beruht, haben in Beziehung auf die Erſcheinungen ihre vollkommene Wahrheit und gelten von ihnen in ausnahmsloſer Allgemeinheit. Aber ſie gelten von ihnen eben nur als von Erſcheinungen, nur wiefern ſie von uns vorgeſtellt werden; daß dagegen die Dinge, auf die unſere Anſchauungen ſich beziehen, auch an ſich in Raum und Zeit ſeien und von einem an die Bedingungen des menſchlichen Anſchauungsvermögens nicht gebundenen Geiſte gleichfalls unter dieſen Formen vorgeſtellt werden müßten, läßt ſich nicht annehmen. Raum und Zeit haben demnach, wie Kant ſich ausdrückt, zwar empiriſche Realität; fragen wir dagegen nach ihrem tranſcendentalen Charakter, nach ihrem Urſprung und ihrer unbedingten, von den Formen unſeres Vorſtellens unabhängigen Geltung, ſo müſſen wir ihre Idealität, wir müſſen in Beziehung auf ſie ein Syſtem des tranſcendentalen Idealiſmus behaupten. Das gleiche gilt aber auch von unſern Begriffen, unſern Denkformen. Wir ſind allerdings genöthigt, uns die Dinge in einem nothwendigen Zuſammenhang, in den Verhältniſſen von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung u. ſ. w. zu denken, und weil dieſe Beſtimmungen aus der Natur unſeres Verſtandes mit Nothwendigkeit hervorgehen, iſt es unmöglich, daß uns etwas als Gegenſtand unſerer Vorſtellung gegeben werde, das nicht unter ſie fiele: ſie ſind die aprioriſchen und deßhalb durchaus allgemeinen Bedingungen jeder Erfahrung; ſofern es ſich daher um

die Dinge als Gegenstände der Erfahrung, um die Erscheinungen handelt, haben sie objektive Gültigkeit, denn nur durch sie kann etwas überhaupt Objekt für uns werden. Aber abgesehen von dieser Bedingung können wir sie nicht anwenden, und auf das Ansich der Dinge, oder die Dinge-an-sich, aus ihnen nicht schließen Denn einmal sind auch sie gerade so gut, als die reinen Anschauungen, bloße Formen unseres Vorstellens; und sodann setzen diese Formen, wenn wir sie auf Gegenstände anwenden und eine reale Erkenntniß durch sie gewinnen wollen, irgend einen Inhalt voraus, der in sie gefaßt wird; ein Inhalt kann uns aber nur durch die Anschauung gegeben werden, und jede Anschauung ist bei uns Menschen an Raum und Zeit, als die Formen unserer Sinnlichkeit, gebunden, einer unsinnlichen, intellektuellen Anschauung sind wir nicht fähig. Keine einzige von den Kategorien unseres Denkens drückt etwas anderes als die Art aus, wie wir in unserem Vorstellen die Erscheinungen, das uns in Raum und Zeit gegebene, verknüpfen, ihre ganze Bedeutung geht darin auf, daß sie Bedingungen der Erfahrung sind; ihre Geltung ist daher auf das Gebiet der für uns möglichen Erfahrung beschränkt; sobald wir dagegen dieses Gebiet überschreiten und durch sie über die intelligible Welt und das unsinnliche Wesen der Dinge etwas ausmachen wollen, sind sie leer und nichtig, und wir gerathen in alle jene Widersprüche, welche sich gar nicht vermeiden lassen, wenn man die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" übersieht, das, was von den Gegenständen einer möglichen Erfahrung gilt, auf alle Gegenstände überhaupt ausdehnt, und die Bedingungen unseres Vorstellens mit Bestimmungen der Dinge verwechselt. Wir können immer nur wissen, wie die Dinge uns *erscheinen*, nie und in keiner Beziehung, wie sie an sich sind. Der Begriff des Dings-an-sich hat daher keinerlei positiven Inhalt: er ist ein blos problematischer oder Grenzbegriff, er bezeichnet nichts weiter, als das Unbekannte, das X, welches

den Erſcheinungen zu Grunde liegt, von deſſen Beſchaffenheit wir aber ſchlechterdings nichts wiſſen können.

Nun iſt es aber gerade dieſes Unbekannte und Unerkennbare, mit dem alle Metaphyſik ſich beſchäftigt. Indem daher Kant unſer Erkennen auf die Erfahrung beſchränkt, erklärt er die Metaphyſik für unmöglich. Die Berechtigung dieſes Urtheils im einzelnen nachzuweiſen, den metaphyſiſchen Schein durch eine ſorgfältige Prüfung der Lehrſätze und der Beweiſe aufzulöſen, die Gründe desſelben aufzuzeigen, ebendamit aber auch die Richtigkeit der bisherigen Unterſuchung mittelbar zu beſtätigen und ihre Ergebniſſe einer durchgreifenden Rechnungsprobe zu unterwerfen, iſt die Aufgabe der tranſcendentalen Dialektik.

3. Fortſetzung; b) die Unmöglichkeit eines Wiſſens, welches über die Erfahrung hinausgeht.

Den Gegenſtand aller Metaphyſik bildet im allgemeinen das Unbedingte. Das Geiſtesvermögen, welches den Begriff des Unbedingten erzeugt, iſt die Vernunft. Wenn unſer Verſtand die Anſchauungen zur Einheit des Begriffs zuſammenfaßt, ſo ſucht unſere Vernunft die Begriffe ſelbſt auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Die Eigenthümlichkeit der Vernunft, worin dieſes Beſtreben begründet iſt, ſpricht ſich ſchon in ihrem logiſchen Gebrauch aus. Nach dieſer Seite hin iſt nämlich die Vernunft nichts anderes, als das Schlußvermögen. Jeder Schluß beſteht aber in der Subſumtion eines Bedingten unter ſeine Bedingung. Iſt uns nun hiebei die Bedingung gegeben, ſo können wir in der Ableitung des Bedingten aus derſelben in's unendliche fortgehen, ohne daß wir die Reihe des Abzuleitenden jemals vollendet zu ſetzen genöthigt wären; denn das Daſein und der Begriff des Bedingenden iſt von dem des Bedingten unabhängig. Iſt uns dagegen ein Bedingtes gegeben, deſſen Bedingungen

ermittelt werden ſollen, ſo entſteht die Forderung, die ganze Reihe dieſer Bedingungen zu ſuchen; denn da das Bedingte das Erzeugniß aller ſeiner einander über- und untergeordneten Bedingungen iſt, ſo iſt es erſt dann vollſtändig erkannt, wenn die Totalität ſeiner Bedingungen erkannt iſt; und dieſe hat nichts mehr außer ſich, von dem ſie ſelbſt bedingt wäre, ſie iſt als Totalität nothwendig ein Unbedingtes. Alles Aufſuchen der Bedingungen ſetzt mithin den Begriff, oder wie Kant (zur Unterſcheidung der Vernunftbegriffe von den Verſtandesbegriffen) lieber ſagt, die Idee des Unbedingten, die Idee der Einheit aller Bedingungen voraus. Daraus folgt jedoch, wie unſer Philoſoph glaubt, durchaus nicht, daß wir dieſe Idee nun auch in einer poſitiven Vorſtellung vollziehen können, daß uns irgend eine Erkenntniß des Unbedingten möglich iſt. Da wir vielmehr nur dasjenige zu erkennen vermögen, wovon uns eine Anſchauung gegeben iſt, unſere Anſchauung aber, wie oben gezeigt wurde, uns immer nur Erſcheinungen, immer nur ein Bedingtes liefert, ſo liegt am Tage, daß das Unbedingte niemals Gegenſtand unſeres Erkennens ſein kann. Die Idee desſelben ſoll uns wohl in unſerer Verſtandesthätigkeit leiten, ſie ſoll uns antreiben, von jedem Bedingten zu ſeinen Bedingungen, und von allen niedrigeren Bedingungen zu den höheren fortzugehen, aber ſie darf uns nicht zu der Meinung verführen, als ob wir in dieſem Fortgang bei einem letzten angekommen ſeien, als ob wir die Reihe der Bedingungen vollſtändig durchlaufen, eine wirkliche Vorſtellung von dem Unbedingten gewonnen hätten: dieſe Idee kann und ſoll für uns (wie Kant ſich auszudrücken pflegt) nur ein regulatives, kein conſtitutives Princip ſein. Aber gerade für das letztere halten wir ſie unwillkührlich. Eine natürliche und unvermeidliche Täuſchung verleitet uns, das Unbedingte, welches uns aufgegeben iſt, ſo zu behandeln, als ob es uns gegeben wäre, die Gedankenbeſtimmungen, welche ſich nur auf die Er-

scheinungswelt beziehen, auf die übersinnliche Welt anzuwenden, die Begriffe, welche nur die Formen einer möglichen Erfahrung sind, auf das, was über alle Erfahrung hinausliegt, die Aussagen, welche nur vom Bedingten gelten, auf das Unbedingte zu übertragen. Aus diesem „transcendentalen Schein" ist die Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft entsprungen; die Zerstörung desselben liegt der Kritik der reinen Vernunft ob.

Näher sind es drei Ideen, um die es sich hier handelt: die psychologische, die kosmologische und die theologische. Die erste enthält die absolute Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung alles Denkens überhaupt. Jede von ihnen hat einer von den drei metaphysischen Wissenschaften, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie (s. o. S. 219), zur Grundlage gedient; daß jeder ihrerseits eine bestimmte Schlußform zu Grunde liege, aus der sie durch Verwechslung des logischen Vernunftgebrauchs mit dem transcendentalen entstanden sei, der ersten die des kategorischen, der zweiten die des hypothetischen, der dritten die des disjunktiven Schlusses, ist eine Behauptung, die zwar mit früher angeführtem (S. 441) übereinstimmt, die aber an sich selbst schief ist und auch von Kant nur gezwungen und erkünstelt durchgeführt wird.

Die rationale Psychologie sucht aus dem Begriff des Denkens die allgemeinen Eigenschaften jedes denkenden Wesens zu bestimmen. Das Denken ist Zusammenfassung eines Gegebenen zur Einheit des Selbstbewußtseins; alles Denken setzt als Subjekt des Denkaktes das denkende Ich voraus, und wird von demselben mit seinem Selbstbewußtsein, mit der Vorstellung: „ich denke", begleitet. Dieses Subjekt ist ferner immer ein einzelnes und insofern ein logisch einfaches Subjekt, denn gerade in der Einheit des Selbstbewußtseins besteht ja das Denken; und aus demselben Grunde erscheint es sich selbst in allen seinen

Denkakten als Ein und dasselbe, es hat das Bewußtsein seiner Identität. Ebendamit unterscheidet es sich endlich von allen andern Dingen. Die rationale Psychologie nimmt nun diese Bestimmungen, welche in Wahrheit nur die logische Form des Denkaktes darstellen, für Aussagen über die Natur des denkenden Geistes. Aus dem Subjekt der Denkakte macht sie ein für sich bestehendes denkendes Wesen, eine denkende Substanz; aus der logischen Einfachheit jenes Subjekts eine metaphysische Einfachheit dieser Substanz, durch welche sie von allem Zusammengesetzten ihrer Natur nach verschieden sein soll; weil das Ich in allen seinen Vorstellungen sich als dasselbe erscheint, nimmt sie an, die denkende Substanz sei auch an sich selbst immer dieselbe, sie legt ihr eine sich gleichbleibende Persönlichkeit bei; sie erklärt somit das denkende Wesen für ein unkörperliches, unvergängliches, geistiges Wesen; weil endlich das Ich sich als denkend von allen andern Dingen unterscheidet, so glaubt sie, es könne auch ohne sie existiren, und ergeht sich in den verschiedenartigsten Theorieen über das Verhältniß, in dem es als Seele zu seinem Leib stehe. Kant findet in allen diesen Schlüssen den Paralogismus, daß dasjenige, was nur von dem Denken oder dem denkenden Ich gelte, auf das Ich schlechthin übertragen, daß die Einfachheit der Vorstellung des Ich mit der Einfachheit seines Wesens verwechselt werde; und er greift von hier aus auch Mendelssohn's Beweis für die Unsterblichkeit (oben S. 347) an, indem er bemerkt: selbst wenn man die Einfachheit der Seele zugeben wollte, müßte man ihr doch immer noch eine intensive Größe, einen bestimmten Grad der Realität beilegen, durch dessen allmähliche Abnahme sie am Ende vernichtet werden könnte.

Wie der Psychologie der Begriff des denkenden Wesens zu Grunde liegt, so ist die Grundlage der Kosmologie der Begriff der Welt. Die Welt ist das Ganze der Erscheinungen. Die Vernunft nöthigt uns, nach ihren Bedingungen zu fragen,

und die Reihe dieser Bedingungen vollendet zu setzen (vgl. S. 441 f.). So erhalten wir (nach dem Schema der vier Hauptkategorieen) die Idee einer absoluten Vollständigkeit der Bedingungen, unter denen das Ganze aller Erscheinungen hinsichtlich seiner Zusammensetzung, seiner Theilung, seiner Entstehung und der Abhängigkeit seines Daseins steht. An die uns gegebenen Zeit- und Raumgrößen knüpft sich die Vorstellung aller Räume und Zeiten; an das uns im Raume gegebene Reale, oder die Materie, die Vorstellung aller der Theile, aus denen es besteht; an die uns gegebenen Wirkungen die Vorstellung der sämmtlichen sie bedingenden Ursachen; an das uns gegebene Zufällige die Vorstellung des Nothwendigen, von dem es abhängt. Allein diese Vorstellungen sind sammt und sonders mit einer verhängnißvollen Zweideutigkeit behaftet. Wenn wir von dem Unbedingten reden, so können wir entweder an etwas Einzelnes denken, welches von keinem andern bedingt ist, während alles andere von ihm abhängt, oder an eine Mehrheit zusammengehöriger Dinge, die in ihrer Gesammtheit von nichts außer ihnen liegendem abhängen, von denen aber jedes einzelne wieder durch anderes Einzelnes bedingt ist; entweder an das erste Glied in der Reihe der Bedingungen, oder an diese Reihe als Ganzes. In jenem Fall erhalten wir die Vorstellung eines Anfangs der Dinge in der Zeit und im Raume, eines Kleinsten, aus dem alles andere zusammengesetzt ist, einer Ursache, die von keiner anderen abhängig ist, sondern frei sich selbst bestimmt, eines Wesens, das der Grund alles Zufälligen, und somit selbst schlechthin nothwendig ist; in diesem die Vorstellung einer Welt ohne Zeit- und Raumgrenze, einer unendlichen Theilbarkeit der Materie, einer in's unendliche zurückgehenden Reihe von Naturursachen, einer Abhängigkeit aller Wesen von andern, welche die Annahme eines schlechthin nothwendigen Wesens ausschließt. Weder die eine noch die andere von diesen Vorstellungsreihen läßt sich wirklich

vollziehen, weil jede von beiden zu ihrer Vollziehbarkeit eine Anſchauung des Unbedingten erfordern würde, welches doch über jede Anſchauung hinausliegt. Ebendeßwegen kann aber jede von beiden die Unmöglichkeit der andern ebenſo unwiderleglich darthun, wie dieſe die ihrige; glaubt man daher einmal überhaupt, man könne über das Unbedingte etwas ausſagen, ſo laſſen ſich beide Annahmen wenigſtens auf indirektem Wege, durch Widerlegung der entgegengeſetzten, mit gleich ſtarken Gründen beweiſen. Die Vernunft verwickelt ſich ſomit hier unvermeidlich in Antinomieen, in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt, der nur dann aufhört, uns zu beunruhigen, wenn wir einſehen, daß die ganze Frage falſch geſtellt iſt, daß ein Denken, deſſen Kategorieen nur auf das Bedingte anwendbar ſind, über das Unbedingte weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin etwas behaupten kann, wenn es nicht in unauflösbare Schwierigkeiten gerathen will.

Kant weiſt dieß an den obenbezeichneten Punkten des näheren nach. Die erſte von ſeinen vier berühmten Antinomieen ſucht zu zeigen, daß man der Welt einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume mit gleichem Recht zuſchreiben und abſprechen könne. Sie muß einen Anfang haben, ſagt er, denn wenn ſie keinen hätte, ſo wäre bis zu jedem Zeitpunkt eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zuſtände abgelaufen; dieß iſt aber unmöglich, denn eine unendliche Reihe kann nie vollendet ſein. Aus dem gleichen Grund muß ſie auch eine Raumgrenze haben, denn wenn ſie räumlich unbegrenzt wäre, würde man bei der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge gleichfalls den Widerſpruch einer vollendeten unendlichen Reihe erhalten. Sie kann aber andererſeits keinen Anfang haben, denn dieſem Anfang müßte eine leere Zeit vorangegangen ſein, in einer leeren Zeit könnte aber kein Grund der Entſtehung eines Dings liegen; und ſie kann keine Raumgrenze haben, denn in dieſem Fall müßte ſie durch den leeren Raum begrenzt ſein, alſo zu etwas, was

gar kein Gegenstand ist, in einem bestimmten Verhältniß stehen. Aehnlich verhält es sich, wie die zweite Antinomie zeigt, mit der Frage nach der Theilbarkeit der Materie. Wenn die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen Theilen bestehen, die selbst nicht weiter theilbar sind, so würde nach der Aufhebung aller Zusammensetzung gar nichts mehr übrig bleiben, aus dem es bestehen könnte. Setzt man andererseits, sie bestehen aus einfachen Theilen, so müßten diese einen Raum einnehmen, wenn etwas ausgedehntes aus ihnen werden soll; nehmen sie aber einen Raum ein, so sind sie nicht einfach. Gehen wir weiter mit der dritten Antinomie zu der Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit fort, so steht der These, daß zur Erklärung der Erscheinungen neben der Naturnothwendigkeit auch Freiheit angenommen werden müsse, die Antithese gegenüber: es gebe keine Freiheit, sondern alles geschehe lediglich nach Naturgesetzen. Die These wird von Kant durch den Satz bewiesen: nach Naturgesetzen müsse jedes Geschehen aus einem früheren erklärt werden; wäre daher die Causalität nach Naturgesetzen die einzige, gäbe es neben ihr nicht eine absolute Spontaneität, die eine Reihe von Naturursachen von selbst anfange, so käme man nie zu einem ersten Anfang, also auch nie zu einer ausreichenden Erklärung des Verursachten. Die Antithese durch die Bemerkung: eine freie Causalität wäre eine solche, deren Thätigkeit aus ihren früheren Zuständen auf keine Weise folgte; eine solche Causalität würde aber mit dem Causalgesetz streiten, und die Einheit der Erfahrung unmöglich machen, sie könne also auch in keiner Erfahrung angetroffen werden. Ebenso tritt endlich in der vierten Antinomie dem Satze, daß die Welt ein schlechthin nothwendiges Wesen, sei es als ihren Theil oder als ihre Ursache, voraussetze, die Behauptung entgegen, es existire überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer derselben. Die Thesis stützt sich auf den Grundsatz, daß jedes Bedingte die ganze

Reihe ſeiner Bedingungen bis zu einem ſchlechthin Unbedingten vorausſetze, welches den Anfang dieſer Reihe bilde; die Antitheſis auf die Erwägung: man könne weder ein einzelnes unbedingt nothwendiges Weſen an den Anfang der Weltentwicklung ſtellen, noch die Reihe derſelben anfangslos ſetzen und trotz der Zufälligkeit und Bedingtheit aller ihrer einzelnen Theile das Ganze derſelben für ſchlechthin nothwendig und unbedingt halten: jenes nicht, weil das erſte Glied in der Reihe der Urſachen mit in die Zeit fiele, und daher, wie alle Erſcheinungen in der Zeit, etwas bedingtes ſein müßte; dieſes nicht, weil das Daſein einer Menge nicht nothwendig ſein könne, wenn es kein einziger von ihren Theilen iſt.

Das Endergebniß iſt daher bei allen vier Antinomieen das gleiche: die Unmöglichkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Unbedingten, auf welches die uns gegebenen Erſcheinungen zurückzuführen ſind. Doch findet, wie Kant glaubt, in dieſer Beziehung ein bemerkenswerther Unterſchied ſtatt. Die zwei erſten Antinomieen, welche Kant die mathematiſchen nennt, beziehen ſich auf ein Unbedingtes, welches dem Bedingten, zu dem es geſucht wird, gleichartig iſt; ſie fragen, ob ein erſter Zeitpunkt, ein äußerſter Raum, untheilbare Theile, oder eine unendliche Zeitreihe, eine unendliche Raumgröße, eine unendliche Menge von Theilen anzunehmen ſei. Hier enthält die Frage ſelbſt den Widerſpruch, daß ein Unbedingtes geſucht wird, welches zugleich die Eigenſchaften des Bedingten haben, unter den allgemeinen Bedingungen der Erſcheinung ſtehen ſoll; ſtößt man bei ihrer Beantwortung auf Antinomieen, ſo beweiſt dieß ſchlechthin, daß der Gegenſtand, nach dem gefragt wird, unmöglich iſt. In der dritten und vierten Antinomie dagegen, die Kant als dynamiſche bezeichnet, handelt es ſich um ſolche Gründe der Erſcheinungen, welche dieſen nicht gleichartig zu ſein brauchen, nicht blos ſinnlicher, ſondern auch intelligibler Natur ſein können. Hier iſt die

Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das Unbedingte, welches in der Reihe des Bedingten nirgends zu finden ist, außer derselben, als ihre intelligible Ursache, vorhanden sei. Bei den mathematischen Antinomieen ließ sich der Streit nur mit einem Weder-Noch schlichten, es ließ sich bei ihnen nur sagen, die Welt sei weder begrenzt noch unbegrenzt u. s. w., denn alle diese Bestimmungen beziehen sich auf Raum- und Zeitverhältnisse, und somit auf etwas nicht die Welt als solche, sondern nur unsere Vorstellung von ihr betreffendes; hier sind daher Thesis und Antithesis gleich falsch. Bei den dynamischen dagegen ist es denkbar, daß beide gleich sehr wahr seien, aber in verschiedener Beziehung: die eine sofern nach der Beschaffenheit der Erscheinungswelt, die andere, sofern nach den unsinnlichen Bedingungen derselben gefragt wird. Die Sätze: daß alles, was geschieht, als Erscheinung betrachtet, an andern Erscheinungen seine Ursache habe, und daß diese natürlichen Ursachen selbst die Wirkungen einer nichtempirischen, und daher nicht unter Naturgesetzen stehenden Causalität seien; daß es in der Reihe der Erscheinungen kein Unbedingtes, schlechthin Nothwendiges gebe, aber die ganze Reihe von einem unbedingt nothwendigen Wesen als ihrer intelligibeln Bedingung abhänge — diese Sätze schließen sich nicht aus. Wenn sich daher für die Annahme einer freien Ursache und einer Gottheit anderweitige Gründe zeigen sollten, so dürften uns die Antinomieen, in welche die Vernunft mit diesen Begriffen gerathen ist, in dem Glauben an dieselben nicht irre machen; und wir werden wirklich solchen Gründen bei Kant noch begegnen. Aber im Bereich der spekulativen Vernunft können sie seiner Ansicht nach nicht liegen. Den näheren Nachweis hiefür giebt, den Gottesbegriff betreffend, die Kritik der natürlichen Theologie.

War die Kosmologie von der Gesammtheit der Erscheinungen ausgegangen, so geht die Theologie als metaphysische Wissenschaft vom Begriff des Seienden überhaupt aus, um es auf

ſeinen letzten Grund zurückzuführen. Jedes Ding, ſagt Kant, iſt ein durchgängig beſtimmtes, es muß ihm jedes von allen möglichen Prädikaten entweder beigelegt oder abgeſprochen werden. Jedes Ding ſetzt mithin die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit voraus. Dieſe Möglichkeit der Dinge betrachtet die Theologie als abgeleitet von einer ihr zu Grunde liegenden höchſten Realität, und ſie erhält ſo die Idee eines Weſens, das alle Realität in ſich vereinigt, des allerrealſten Weſens oder der Gottheit. Allein wenn auch alles, was Gegenſtand unſeres Denkens ſein ſoll, den Inbegriff aller empiriſchen Realität als Bedingung ſeiner Möglichkeit vorausſetzt, ſo dürfen wir doch dieſen nicht in einen Inbegriff aller Realität überhaupt, und den letzteren dann wieder in ein Einzelweſen, ein allerrealſtes Weſen, verwandeln. Eben dieß thut aber die rationale Theologie, und darauf beruht die Erſchleichung, welche Kant den drei ſpekulativen Beweiſen für das Daſein Gottes, dem ontologiſchen, kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen, in ſeiner berühmten Kritik derſelben nachzuweiſen ſich bemüht. Die leitenden Gedanken dieſer Kritik hat er größtentheils auch ſchon weit früher ausgeſprochen (vgl. S. 413); aber während er damals noch die ungenügenden Beweisführungen ſeiner Vorgänger ſeinerſeits durch eine beſſere erſetzen zu können glaubte, hat er jetzt auf dieſen Anſpruch verzichtet, und er erklärt demnach jede ſolche Beweisführung überhaupt für unmöglich.

Der ontologiſche Beweis ſchließt aus dem Begriff Gottes, als des allerrealſten oder allervollkommenſten Weſens, auf ſein Daſein (vgl. S. 250 f.). Kant weiſt ihm nach, daß er eine Ausſage über die Realität eines Begriffs mit einer Ausſage über ſeinen Inhalt verwechſle, während doch jene nothwendig ein ſynthetiſcher, dieſe ein analytiſcher Satz ſei, und der Inhalt unſerer Begriffe ganz der gleiche bleibe, ob ihnen nun in der Wirklichkeit etwas entſpricht oder nicht; er erklärt es für durchaus verkehrt, „aus einer willkührlich entworfenen Idee das Da-

ſein des ihr entſprechenden Gegenſtandes ausklauben zu wollen." Den gleichen Fehler begeht aber, wie er glaubt, auch der kosmologiſche Beweis, wenn er von unſerem eigenen Daſein, oder überhaupt von dem Daſein eines Zufälligen, auf das Daſein eines abſolutnothwendigen Weſens ſchließt, und dann zu zeigen ſucht, daß dieſes das allerrealſte Weſen ſein müſſe; denn auch er ſetzt voraus, daß der Begriff des abſolutnothwendigen und der des allerrealſten Weſens Wechſelbegriffe ſeien. Indeſſen iſt dieſer Einwurf nicht ſehr ſtichhaltig; denn der Fehler des ontologiſchen Beweiſes lag nicht darin, daß er das allerrealſte Weſen zugleich als das abſolutnothwendige behandelt, ſondern darin, daß er aus unſerem Begriff von dieſem Weſen auf ſein Daſein geſchloſſen, und ſomit gerade die Hauptſache, die Wahrheit jenes Begriffs, die Uebereinſtimmung desſelben mit der Wirklichkeit, unbewieſen vorausgeſetzt hatte. Auch in Kants weiteren Einwendungen: daß der Schluß vom Zufälligen auf eine Urſache desſelben nur in der Sinnenwelt gelte, daß wir nicht das Recht haben, aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Urſachen auf eine erſte Urſache zu ſchließen, daß mit der Aufhebung jeder Bedingung in der Idee des Unbedingten der Begriff der Nothwendigkeit ſelbſt aufgehoben würde, daß aus der logiſchen Möglichkeit eines Inbegriffs aller Realität ſeine reale Möglichkeit noch nicht folge, — auch in dieſen Bemerkungen iſt wahres und falſches gemiſcht, ſo richtig es auch im übrigen iſt, daß das kosmologiſche Argument nicht ausreicht, um das, was mit demſelben bewieſen werden ſollte, eine außerweltliche perſönliche Urſache der Welt, darzuthun. Mit mehr Grund hält Kant dem phyſikotheologiſchen Beweis, den er übrigens als den achtungswertheſten und einleuchtendſten von allen bezeichnet, entgegen: ſein Schluß von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf eine weltſchöpferiſche Intelligenz gehe theils von der Analogie mit menſchlichen Kunſtwerken aus, die aber nur zu einem Weltbildner, nicht zu einem

Weltſchöpfer führen würde; theils ſeien wir nicht berechtigt, aus der beſchränkten Größe, Vollkommenheit und Einheit der Welt, von der wir durch unſere Erfahrung allein wiſſen, eine abſolute Macht, Weisheit und Einheit ihres Urhebers abzuleiten. Keiner von dieſen Beweiſen leiſtet daher, was er ſoll: die Idee der Gottheit iſt nicht ein Begriff, deſſen Wirklichkeit unſere Vernunft darthun kann, ſondern ein Ideal, das ſie ſich bildet, das aber über alles hinausgeht, was in der Erfahrung gegeben oder aus ihr erſchloſſen werden kann. Dieſe Idee eignet ſich daher nicht dazu, etwas aus ihr abzuleiten, denn dazu iſt ſie ſelbſt viel zu unſicher, ſondern nur dazu, das Gegebene verſuchsweiſe auf ſie zu beziehen: ſie geſtattet, wie alle Vernunftideen, nur einen hypothetiſchen, keinen apodiktiſchen Gebrauch, iſt nur ein regulatives, kein conſtitutives Princip. Wir ſollen die Welt ſo anſehen, als ob ſie das Werk einer höchſten Vernunft wäre, und wir ſollen von dieſem Geſichtspunkt aus eine ſyſtematiſche Verknüpfung alles Gegebenen zu gewinnen ſuchen, indem wir ebenſo auf die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, wie auf die Einheit des Weltganzen und die Verwandtſchaft alles Seins achten; aber wir ſollen nicht glauben, das Daſein jener höchſten Vernunft erweiſen, von dem Weſen derſelben uns einen Begriff bilden und aus dieſem Begriff über die Beſchaffenheit der Dinge etwas folgern zu können. Es muß freilich etwas von der Welt unterſchiedenes geben, was den Grund der Weltordnung enthält; denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen, und eine ſolche muß immer ihren tranſcendentalen, nur dem reinen Verſtand denkbaren Grund haben. Aber wie dieſer Urgrund der Welteinheit beſchaffen ſei, können wir nicht wiſſen: die Idee desſelben dient uns nicht zur Kenntniß eines höchſten Weſens, ſondern nur zur Betrachtung der Welt.

Aus allen dieſen Unterſuchungen ergiebt ſich mithin dasſelbe: die abſolute Unmöglichkeit eines Wiſſens, welches über das Gebiet

der Erfahrung hinausführte, der vollſtändige und nothwendige Bankrott der ſpekulativen Vernunft, ſobald dieſe über das Ueberſinnliche und Unbedingte etwas ausſagen will. Wir tragen allerdings die Formen der Anſchauung und des Denkens von Hauſe aus in uns; aber einestheils ſind dieß bloße Formen, denen ihr Inhalt nur durch die Erfahrung gegeben werden kann, und anderntheils kann uns in dieſen Formen, an die wir in allem unſerem Vorſtellen gebunden ſind, das Anſich der Dinge nie zum Bewußtſein kommen. Alles aprioriſche Wiſſen iſt daher auf die Beſtimmung der Bedingungen beſchränkt, unter denen uns eine Erfahrung möglich iſt; und ſo wenig uns die Erfahrung über etwas anderes unterrichten kann, als über Erſcheinungen, ſo wenig können wir unabhängig von der Erfahrung etwas anderes erkennen, als die Formen der Erſcheinung. Wenn die Kritik d. r. V. die Möglichkeit einer reinen Mathematik, einer reinen Naturwiſſenſchaft und einer Metaphyſik unterſuchen wollte, ſo iſt die der beiden erſten zuzugeben, die der letzten, in dem bisherigen Sinn des Wortes, zu verneinen. [1])

Sollen wir es aber darum aufgeben, nach dem Ueberſinnlichen zu fragen? ſollen wir uns mit unſerem Intereſſe und unſerem Denken auf die Erſcheinungswelt beſchränken? Kant iſt nicht dieſer Meinung. Was der ſpekulativen Vernunft verſagt iſt, das iſt der praktiſchen möglich; die Pforte der überſinnlichen Welt, deren Schlüſſel unſer Denken umſonſt ſucht, öffnet ſich unſerem ſittlichen Willen. Das poſitive Gegenſtück zu den Verneinungen, mit welchen die Kritik der reinen Vernunft abſchließt, bringt die Kritik der praktiſchen Vernunft.

---

1) Kant ſelbſt verlangt zwar auch eine Metaphyſik, aber er verſteht darunter etwas anderes, als die bisherige, nämlich theils die Kritik der reinen Vernunft, theils die Metaphyſik der Natur und die Metaphyſik der Sitten; vgl. S. 120. 122.

4. Die praktiſche Vernunft und das Sittengeſetz.[1])

Schon im bisherigen hat es ſich gezeigt, daß Kant den menſchlichen Geiſt und die Geſetze ſeiner Thätigkeit als den einzigen eigentlichen Gegenſtand der Philoſophie betrachtet. Dieſe Wiſſenſchaft ſoll es ja nur mit dem zu thun haben, was ſich unabhängig von der Erfahrung erkennen läßt. Ein ſolches kann aber, wie Kant glaubt, nie das Objekt, ſondern immer nur das Subjekt, nur der Menſch ſein; denn über die Beſchaffenheit der Dinge vermag uns, ſo weit wir überhaupt etwas von ihr wiſſen, nur die Erfahrung zu unterrichten. Sofern nun der Menſch in ſeinem Erkennen betrachtet wird, beſchränkt ſich alles, was ſich a priori über ihn ausſagen läßt, auf die ſubjektiven Bedingungen der Erfahrung, auf die Feſtſtellung der Anſchauungs- und Denkformen. Was uns aber in dieſen Formen gegeben wird, iſt immer ein bedingtes, eine Erſcheinung. Das Unbedingte kann uns überhaupt nicht *gegeben*, ſondern nur *aufgegeben* werden; und aufgegeben wird es nicht unſerem Denken, ſondern unſerem Willen. Dem Denken muß ſein Inhalt durch die Anſchauung geliefert werden, alle Anſchauung aber iſt ſinnliche, auf Erſcheinungen bezügliche; das Unbedingte, was hinter der Erſcheinung liegt, kann daher nie von uns gedacht werden. Wenn es vielmehr überhaupt eine Geiſtesthätigkeit giebt, durch die wir uns ſeiner zu bemächtigen vermögen, ſo wird dieß nur eine ſolche ſein können, in der wir uns nicht als Sinnenweſen verhalten, und nicht von einem Gegebenen beſtimmt werden, ſondern aus unſerem unſinnlichen Weſen heraus uns ſelbſt beſtimmen. Eine aprioriſche Beſtimmung über das, was *iſt*, über das Objekt, iſt uns unmöglich; möglich iſt uns eine ſolche Beſtimmung nur hinſichtlich deſſen, was ſein *ſoll*, unſerer ſelbſt

1) Die Hauptſchrift hierüber iſt die Kritik d. prakt. Vernunft (1788) nebſt der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten (1785).

als handelnden Subjekts. Das Vermögen dieſer intelligibeln Selbſtbeſtimmung iſt nun der freie Wille, und die Bethätigung des freien Willens iſt die Sittlichkeit. Nur in unſerem freien Wollen und unſerem ſittlichen Handeln liegt für uns die Bürgſchaft, daß wir einer höheren Welt angehören; auf ſie muß ſich alles gründen, was wir über dieſe Welt auszuſagen im Stande ſind.

Von unſerer Willensfreiheit ſelbſt aber und von der Möglichkeit, ſittlich zu handeln, unterrichtet uns das Sittengeſetz in unſerem Innern. Die ſittliche Anforderung iſt in allen Menſchen als ein allgemein gültiges Geſetz der Vernunft. Dieſes Geſetz iſt nicht ein ſolches, das ſich als Naturgeſetz von ſelbſt vollzieht, ſondern ein ſolches, das von uns vollzogen ſein will, ein Sollen, ein Imperativ. Es gründet ſich ferner nicht blos darauf, daß die Handlungsweiſe, die es von uns verlangt, als ein Mittel für irgend welche anderweitige Zwecke nöthig ſei; ſondern es behauptet, ſie ſei an und für ſich nothwendig, es will ohne jede weitere Bedingung rein durch ſich ſelbſt gelten, es iſt ein unbedingtes Sollen, ein kategoriſcher Imperativ. Es kann ebendeßhalb kein materiales, ſondern nur ein formales Geſetz ſein, d. h. der Beſtimmungsgrund eines Willens, der ihm entſprechen ſoll, darf nicht in den Gegenſtänden liegen, auf welche unſer Handeln ſich bezieht, ſondern nur in der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderung als ſolcher, in der geſetzgebenden Form des Sittengeſetzes. Denn der Gegenſtand unſeres Handelns kann uns immer nur empiriſch gegeben ſein, die Geltung des Sittengeſetzes dagegen iſt unabhängig von empiriſchen Bedingungen; der Gegenſtand beſtimmt unſern Willen durch die Vorſtellung der Luſt oder Unluſt, die wir von ihm erwarten, und dieſe iſt bei verſchiedenen Perſonen ſehr verſchieden, das Sittengeſetz dagegen verlangt von allen dasſelbe; die materialen praktiſchen Principien machen die Selbſtliebe und die Glückſeligkeit, das Sittengeſetz macht die Pflicht zum entſcheidenden Beweggrund. Kann aber

die Materie des Sittengesetzes nicht den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, so bleibt als solcher nur seine gesetzgebende Form übrig: es wird von uns gefordert, daß wir uns in unserem Handeln lediglich durch die allgemein verbindende Kraft des Sittengesetzes bestimmen lassen. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft wird daher von Kant in dem Satz ausgedrückt: „Handle so, daß die Maxime (der Beweggrund) deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Wir sollen uns bei allen unsern Handlungen die Frage vorlegen, wie es wäre, wenn alle Menschen denselben Grundsätzen folgten wie wir: nur was die Probe der Allgemeingültigkeit aushält, wird den allgemeinen Gesetzen unseres Wesens gemäß sein.

Ist aber das Sittengesetz ein allgemeines, so müssen auch alle im Stande sein, diesem Gesetz zu entsprechen, der Wille muß von keiner natürlichen Causalität abhängig, er muß frei sein. Das Sittengesetz verlangt von uns, daß wir uns nicht durch irgend welche uns empirisch gegebene Antriebe bestimmen lassen, sondern unabhängig von allem Gegebenen uns selbst bestimmen: Heteronomie ist der Charakter des sinnlichen Begehrens, Autonomie der des sittlichen Wollens. Tritt diese Anforderung als ein unbedingt gebietendes Vernunftgesetz an uns, so setzt dieß voraus, daß unser Wille dem Zwang der Naturgesetze nicht unterliege, daß er das Vermögen einer durchaus unabhängigen Selbstbestimmung besitze, daß er frei sei: die Unbedingtheit des Sittengesetzes ist der Beweis und die Bürgschaft unserer Willensfreiheit; oder wie Schiller es ausdrückt: „du kannst, denn du sollst."

Auf die Unbedingtheit des Sittengesetzes gründet sich auch Kant's Bestimmung über die Beweggründe unseres Handelns, die moralischen Triebfedern. Auf eine Neigung zur Pflichterfüllung ist bei dem Menschen, wie er glaubt, nicht zu rechnen, weil

er eben nicht blos ein vernünftiges, ſondern ein ſinnlich-vernünftiges Weſen iſt; ein ſolches Weſen koſtet die ſtrenge Pflichterfüllung immer ein gewiſſes Opfer, es muß ſich durch einen freien Selbſtzwang zu ihr nöthigen. Eine Pflichterfüllung aus bloßer Neigung hätte aber auch keinen ſittlichen Werth; denn unſere Neigung zu einem Gegenſtande gründet ſich auf das Vergnügen, das er uns gewährt, was wir daher aus Neigung thun, das thun wir um unſerer ſelbſt, nicht um unſerer Pflicht willen. Dem Sittengeſetz gegenüber ziemt uns nur Ein Gefühl: das der Achtung vor ſeiner Majeſtät; und in dieſem Gefühl allein liegt auch die richtige ſittliche Triebfeder. Eine Handlung iſt ſittlich, wenn ſie aus der Achtung vor dem Sittengeſetz hervorgeht; wogegen in jedem anderen Fall zwar vielleicht Geſetzmäßigkeit der Handlung, aber nicht Geſetzmäßigkeit der Geſinnung, zwar Legalität, aber nicht Moralität, möglich iſt.

Hier erheben ſich nun aber verſchiedene Schwierigkeiten. Die erſte derſelben, welche Kant ſchon in der Kritik d. r. V. unter den kosmologiſchen Antinomieen beſprochen hat, betrifft das Verhältniß der Freiheit zur Naturnothwendigkeit. Sofern unſere Handlungen unter den moraliſchen Geſichtspunkt fallen, müſſen ſie frei ſein; ſofern ſie Erſcheinungen in der Zeit ſind, müſſen ſie dem Geſetz, daß jede Erſcheinung in andern Erſcheinungen ihre ausreichende Urſache habe und ſich aus ihnen erklären laſſe, unterliegen, ſie müſſen durch den Naturzuſammenhang bedingt ſein. Kant glaubt in ſeiner Unterſcheidung der Phänomenen und Noumenen das Mittel zu beſitzen, um dieſe Schwierigkeit zu löſen und den beiden ſich ſcheinbar widerſtreitenden Anforderungen gerecht zu werden. Alle unſere Handlungen, ſagt er, ſind als Erſcheinungen, als Wirkungen in der Sinnenwelt, theils durch unſere früheren Handlungen und Zuſtände, theils durch äußere Eindrücke vollſtändig beſtimmt, und wenn wir dieſelben alle bis auf den Grund erforſchen könnten, würde es keine ein-

zige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherzuſagen und aus ihren Bedingungen als nothwendig zu erkennen im Stande wären. Es muß daher auch das Ganze, was ſich aus allen unſern Handlungen zuſammenſetzt, der gleichen Nothwendigkeit unterliegen: „in Anſehung unſeres empiriſchen Charakters giebt es keine Freiheit.“ Dieß ſchließt aber, wie Kant glaubt, die Annahme nicht aus, daß dieſelben Handlungen, welche als Wirkungen betrachtet durchaus nothwendig ſind, zugleich ihrer Urſache nach vollkommen frei ſeien, daß die ganze Reihe unſerer Handlungen, unſer ganzer empiriſcher Charakter, nichts anderes ſei, als die Erſcheinung der freien, von aller Naturcauſalität unabhängigen Selbſtbeſtimmung, in welcher unſer „intelligibler Charakter“ beſteht. Man hat dieſe Theorie, ſo wie ſie ſpäter durch Schelling gefaßt wurde, den Prädeterminiſmus genannt; Kant's Anſicht wird aber damit ſehr ungenau bezeichnet; denn ſeine Meinung iſt nicht die, daß alle unſere Willensakte die Folgen eines einzelnen ihnen zeitlich vorangehenden Willensakts ſeien, ſondern daß ſie aus unſerem unſinnlichen Weſen, als dem zeitloſen Grunde aller unſerer in der Zeit erſcheinenden Thätigkeiten, entſpringen. Eine andere Frage iſt es allerdings, ob ſich dieſe Annahme ohne Widerſpruch durchführen läßt; ob es möglich iſt, daß eine und dieſelbe Handlung, ein und derſelbe Willensakt, als Erſcheinung durchaus von früheren abhängig, ſeinem unſinnlichen Grunde nach durchaus unabhängig ſei; während doch die Erſcheinung von dem, deſſen Erſcheinung ſie iſt, nothwendig beſtimmt, oder doch mitbeſtimmt ſein muß, und derſelbe Erfolg unmöglich von zwei verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Urſachen zugleich in der Art bedingt ſein kann, daß er von jeder von beiden ſeinem ganzen Umfang nach abhängt.

Wenn ſich die eben erörterte Schwierigkeit auf die Möglichkeit der Freiheit bezog, ſo beziehen ſich zwei andere auf die der Sittlichkeit. Das höchſte Gut, deſſen Bewirkung der nothwendige

Gegenſtand jedes ſittlichen Willens iſt, hat, wie Kant ſagt, zwei Beſtandtheile: die Tugend und die ihr entſprechende Glückſeligkeit. Nur in der Verbindung beider beſteht es: nach der Idee des höchſten Gutes iſt die Sittlichkeit die unerläßliche Bedingung der Glückſeligkeit, die Glückſeligkeit die nothwendige Folge der Sittlichkeit. Aber weder die eine noch die andere läßt ſich unter den empiriſchen Bedingungen unſeres Daſeins in einer jener Idee entſprechenden Weiſe erreichen. Das Sittengeſetz verlangt von uns *vollkommene* Tugend, Heiligkeit. Aber als ſinnlich-vernünftige Weſen können wir es nie ſo weit bringen. Es verlangt ferner von uns, das höchſte Gut zu befördern, es ſetzt mithin voraus, daß das höchſte Gut, und alſo auch eine genaue Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit möglich ſei. Allein dieß wird nur dann der Fall ſein, wenn die Natur mit unſern Zwecken, mit den Beſtimmungsgründen unſeres Willens übereinſtimmt; die Erfüllung dieſer Bedingung liegt aber nicht in unſerer Gewalt, weil wir über die Natur und den Weltlauf nicht Herr ſind. Während demnach unſere praktiſche Vernunft eine vollkommene Tugend und eine der Würdigkeit vollkommen entſprechende Glückſeligkeit fordert, fehlt es in unſerer Erfahrung an den Bedingungen für die Erfüllung dieſer Forderungen. Wie läßt ſich dieſer Schwierigkeit begegnen? Kant glaubt, nur durch die Annahme, was die Erfahrung uns verweigert, das ſei uns in einer über unſere Erfahrung hinausgehenden Weiſe geſichert. Wenn ſich die ſittliche Vollkommenheit in keinem Zeitpunkt unſeres Daſeins wirklich erreichen läßt, ſo folgt daraus nur, daß unſer Daſein keine Grenze in der Zeit hat, daß wir zu einem endloſen Fortſchritt in der Vollkommenheit und ebendamit auch zu einem endloſen Daſein beſtimmt ſind. Wenn weder das moraliſche Geſetz noch das Naturgeſetz die Erreichbarkeit des höchſten Gutes verbürgt, ſo muß es nur um ſo gewiſſer eine von der Natur verſchiedene Urſache der geſammten Natur

geben, welche den Grund des Zuſammenhangs von Sittlichkeit und Glückſeligkeit enthält, es muß einen Gott geben. Wie die Freiheit des menſchlichen Willens, ſo iſt auch die Unſterblichkeit und das Daſein Gottes ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, und dieſer praktiſche Vernunftglaube tritt hier an die Stelle der alten Metaphyſik.

So ſucht Kant das, was er im Streit mit der bisherigen Philoſophie niedergeriſſen hat, auf einem neuen und haltbareren Grunde wieder aufzubauen: unſere ſittliche Natur, unſere praktiſche Vernunft allein ſoll uns über die Sinnenwelt hinausführen, auf die wir in unſerem Erkennen als ſolchem beſchränkt ſind. Je ſchärfer aber hiemit das Erkennen und das Wollen, die theoretiſche und die praktiſche Vernunft ſich entgegengeſtellt werden, um ſo dringender erhebt ſich die Frage, ob es nicht vielleicht neben beiden noch eine dritte Art geiſtiger Thätigkeit giebt, die zwiſchen ihnen vermittelt und ſie in einer gemeinſamen Wirkung verknüpft. Es ließ ſich nun freilich nicht erwarten, daß es Kant gelingen werde, ein derartiges Bindeglied aufzufinden, welches dieß für ſein ganzes Syſtem ausreichend leiſtete; aber wenigſtens für ein beſtimmtes Gebiet hat er es verſucht. Das Werk, worin er dieſen Verſuch macht, iſt die Kritik der Urtheilskraft.

5. Die Urtheilskraft; die äſthetiſche und die teleologiſche Betrachtung der Dinge.

In unſerem Erkennen haben wir es mit Naturbegriffen zu thun, unſer Handeln ſoll von Freiheitsbegriffen geleitet werden; in jenem ſind wir auf die Thätigkeit des Verſtandes beſchränkt, welcher der Erfahrung ihre Geſetze giebt, dieſes erhält die ſeinigen von der Vernunft. Die Urtheilskraft führt uns zu einer Anſchauung der Natur, worin uns dieſelbe nach Geſetzen der Freiheit beſtimmt erſcheint. Die Urtheilskraft iſt nämlich, wie Kant

ſagt, das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Iſt nun hiebei das Allgemeine, unter welches ein Beſonderes ſubſumirt werden ſoll, gegeben, ſo verhält ſich die Urtheilskraft, indem ſie dieſe Subſumtion vornimmt, beſtimmend; iſt dagegen nur das Beſondere gegeben, und das Allgemeine zu demſelben ſoll erſt gefunden werden, ſo verhält ſie ſich reflektirend. Die beſtimmende Urtheilskraft bedarf nun für ihre Thätigkeit keines eigenthümlichen Geſetzes: ihr Verfahren iſt ihr durch die allgemeinen Denkgeſetze vorgeſchrieben. Die reflektirende dagegen bedarf eines eigenthümlichen Princips, um zu dem Beſonderen der Natur das Allgemeine zu finden; und dieſes Princip kann, wie Kant glaubt, nur in der Vorausſetzung liegen, daß ebenſo, wie die allgemeinen Naturgeſetze ihren Grund in unſerem Verſtand haben, der ſie der Natur vorſchreibt, auch die beſonderen empiriſchen Geſetze in Anſehung deſſen, was durch jene unbeſtimmt gelaſſen iſt, ſo betrachtet werden müſſen, als ob gleichfalls ein Verſtand ſie gegeben hätte, um ein Syſtem der Erfahrung möglich zu machen. Es iſt mit Einem Wort die Zweckmäßigkeit der Natur, deren Begriff das Princip der reflektirenden Urtheilskraft bildet.

Dieſes Princip bezeichnet nun an ſich ſelbſt allerdings nur einen Geſichtspunkt, aus dem wir die Natur betrachten, nicht ein Geſetz der Natur als ſolcher; es iſt ein Hülfsmittel, um uns in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zu orientiren, nicht eine Ausſage über das, was wir an ihr erkennen. „Die Natur wird durch dieſen Begriff ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte;“ den Naturprodukten ſelbſt dagegen „kann man ſo etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen.“ [1]) Aber wiewohl immer nur wir ſelbſt

1) Krit. d. Urtheilskr. Einl. IV.

es ſind, welche die Natur unter dem Zweckbegriff auffaſſen, ſo kann dieß doch auf eine doppelte Weiſe geſchehen: der Zweck der Naturprodukte kann entweder in ihrer Wirkung auf unſer Erkenntnißvermögen, oder in ihnen ſelbſt geſucht werden. In dem einen wie in dem andern Falle iſt es die Form derſelben, in der ihre Zweckbeziehung ſich uns ankündigt; denn die geſetzmäßige Verbindung eines Mannigfaltigen, auf der ſeine Zweckmäßigkeit beruht, iſt eine Formbeſtimmung. Aber dieſe Verbindung wird entweder als Uebereinſtimmung jener Form mit unſerem Erkenntnißvermögen, oder als Uebereinſtimmung derſelben mit der Möglichkeit des Dinges ſelbſt aufgefaßt. Geſchieht das erſte, ſo erſcheint uns der Gegenſtand als ein ſolcher, der durch ſeine Form Luſt erweckt, indem er die Einbildungskraft, welche ihn anſchaut, mit dem Verſtand, der ihn denkt, unwillkührlich in Einſtimmung verſetzt; und einen ſolchen Gegenſtand nennen wir ſchön. Geſchieht das andere, ſo erſcheint er als ein ſolcher, deſſen Zuſammenſetzung unſeren Zweckbegriffen entſpricht, er erſcheint als zweckmäßig. Dort erhalten wir den Begriff der Naturſchönheit, hier den der Naturzwecke; dort haben wir es mit der äſthetiſchen, hier mit der teleologiſchen Urtheilskraft zu thun. Sowohl über jene als über dieſe hat Kant Unterſuchungen angeſtellt, welche theils für die Aeſthetik, theils für die Naturphiloſophie ſehr wichtig geworden ſind.

Den Gegenſtand der äſthetiſchen Urtheilskraft bildet das Schöne. Aber was iſt ſchön? Das Schöne, antwortet Kant, iſt ein ſolches, das weder um der ſinnlichen Empfindung willen gefällt, wie das Angenehme, noch um ſeiner Vernunftmäßigkeit willen, wie das Gute, das vielmehr ganz unabhängig von ſeinem Daſein, durch ſeine bloße Vorſtellung, Luſt erweckt; es iſt mit Einem Wort Gegenſtand eines intereſſeloſen Wohlgefallens. Es macht aus dieſem Grunde den Anſpruch, allen zu gefallen und nothwendig zu gefallen, und zwar nicht vermöge eines allgemeingültigen Begriffs, ſondern vermöge einer allgemeingültigen Em-

pfindung, nicht durch ein logiſches, ſondern durch ein Geſchmacksurtheil. Der Grund dieſes Wohlgefallens kann aber nach allem bisherigen nur in der Form des Gegenſtandes und näher darin liegen, daß uns dieſe Form als zweckmäßig erſcheint, ohne doch auf einen beſtimmten Zweck bezogen zu werden; denn in dem letzteren Fall würde unſer Wohlgefallen nicht der Schönheit, ſondern entweder der Nützlichkeit oder der Vollkommenheit des Gegenſtandes gelten, es wäre kein äſthetiſches, ſondern ein teleologiſches, intellektuelles. Ein Gegenſtand iſt alſo überhaupt dann ſchön zu nennen, wenn er ſo beſchaffen iſt, daß er durch ſeine bloße Form allgemein und nothwendig ein intereſſeloſes Wohlgefallen hervorruft.

Doch müſſen wir hier zwei Fälle unterſcheiden. Der Gegenſtand, den wir betrachten, hat dieſe Wirkung entweder unmittelbar durch ſich ſelbſt, und dann nennen wir ihn im engeren Sinn ſchön; oder er hat ſie mittelbar, er zeigt in ſeiner Form etwas für uns unermeßliches, ſtellt unſerer Einbildungskraft die für ſie unvollziehbare Aufgabe, ein abſolut Großes darzuſtellen, und erweckt ſo zunächſt das Gefühl der Unluſt, welches aus der Unangemeſſenheit unſeres Vermögens zur Erreichung der Idee entſpringt; bringt uns aber ebendadurch die Erhabenheit der Vernunftidee in uns über alles, was uns in der Natur gegeben werden kann, zum Bewußtſein, und bewirkt ſo durch ein Gefühl ſinnlicher Unluſt das Gefühl unſerer inneren Größe. Einen ſolchen Gegenſtand nennen wir erhaben. Erhaben iſt, nach Kants Definition, „was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiſt, das jeden Maßſtab der Sinne übertrifft.“ Iſt es ſeine Größe, durch welche ein Gegenſtand dieſe Wirkung ausübt, ſo ergiebt ſich das Mathematiſch-erhabene; iſt es ſeine Kraft, ſo erhalten wir das Dynamiſch-erhabene. Der eigentliche Gegenſtand unſerer Achtung und der letzte Grund unſeres äſthetiſchen Wohlgefallens iſt aber in dem einen wie in

dem anderen Fall unſer eigenes überſinnliches Weſen; und es kann deßhalb auch einem Ideal der Schönheit, nach Kant's treffender Bemerkung (§. 17), nur der Menſch zu Grunde gelegt werden, weil er allein den Zweck ſeines Daſeins in ſich ſelbſt hat, und ſeine geiſtige (Kant ſagt: ſittliche) Natur in ſeiner Geſtalt zum Ausdruck bringen kann.

An dieſe grundlegenden Beſtimmungen ſchließen ſich bei Kant die fruchtbarſten Erörterungen über die geiſtigen Vorgänge, auf denen die äſthetiſche Betrachtung der Dinge und die künſtleriſche Hervorbringung beruht, über die Kunſt und die verſchiedenen Kunſtgattungen an; durch die einen wie durch die andern iſt er der Vater der geſammten neueren Aeſthetik geworden. Als bezeichnend für ſeinen ganzen Standpunkt will ich hier nur den Satz (§. 59) hervorheben: Das Schöne ſei das Symbol des Sittlichguten, und dieſes ſei das Intelligible, auf welches der Geſchmack hinausſehe. Auf dieſem Verhältniß beruhe jene Veredlung des Gemüths, jene Erhebung über die ſinnliche Luſt, welche die Betrachtung des Schönen mit ſich führe; dasſelbe weiſe aber zugleich auch auf etwas im Subjekt ſelbſt und außer ihm hin, worin das theoretiſche Vermögen mit dem praktiſchen auf gemeinſchaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden werde. Kant hält zwar auch hierin daran feſt, daß in unſerer ſittlichen Anlage die Bürgſchaft unſerer höheren Natur liege und durch ſie uns der Blick in die überſinnliche Welt eröffnet werde; aber doch giebt er zu, daß die Urtheilskraft in Betreff des Schönen in ähnlicher Weiſe ſich ſelbſt ihr Geſetz gebe, wie die Vernunft in Betreff des Guten, daß nicht blos in dieſem, ſondern auch in jenem, unſer überſinnliches Weſen ſich offenbare, und er überſchreitet damit thatſächlich wenigſtens an dieſem Einen Punkte jene ſchroffe Scheidung zwiſchen der theoretiſchen und der praktiſchen Seite des menſchlichen Geiſteslebens, die er grundſätzlich allerdings fortwährend behauptet.

Als dieſes geſetzgebende Vermögen bethätigt ſich die Urtheilskraft auch in ihrem teleologiſchen Gebrauche, in ihren Beſtimmungen über die Naturzwecke. Durch die Beobachtung läßt ſich die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte nicht beweiſen; denn ein Zweck kann überhaupt nicht wahrgenommen, ſondern immer nur zu dem, was wir wahrnehmen, hinzugedacht werden. Ebenſowenig geben uns aprioriſche Gründe ein Recht zu der Behauptung, daß gewiſſe Dinge in der Natur, oder auch die geſammte Natur, nur durch eine nach Zweckbegriffen handelnde Urſache erzeugt werden konnten. Denn dieſe Behauptung ſetzt voraus, daß die Form der Naturprodukte an ſich ſelbſt zufällig ſei, und ſich deßhalb nur aus einer von den mechaniſchen Natururſachen verſchiedenen Cauſalität, nur aus einer Zweckbeziehung erklären laſſe. Allein als zufällig erſcheinen uns gewiſſe Dinge nur deßhalb, weil wir ſie in ihrer Beſonderheit aus unſern allgemeinen Begriffen nicht ableiten können; und dieß können wir deßwegen nicht, weil in unſerem Erkennen Verſtand und Anſchauung auseinanderfallen. Wenn wir von etwas einen Begriff, aber keine Anſchauung haben, ſo erſcheint es uns als ein blos mögliches, dem keine Wirklichkeit entſpricht; denken wir uns dagegen einen anſchauenden Verſtand, ſo giebt es für denſelben nichts, das er denken könnte, ohne daß es ihm in der Anſchauung gegeben wäre, und nichts, das ihm gegeben ſein könnte, ohne daß er einen Begriff davon hätte; d. h. es giebt für ihn kein Mögliches, das nicht wirklich, und kein Wirkliches, deſſen Möglichkeit ihm nicht erklärbar wäre. Ihm würde ſich mithin auch die Verbindung gewiſſer Stoffe zu einem beſtimmten Naturerzeugniß nicht als etwas dieſen Stoffen ſelbſt zufälliges, der Begriff dieſer Verbindung nicht als ein ſolcher darſtellen, der an ſich ſelbſt blos möglich wäre, aber erſt durch eine beſondere, auf ſeine Verwirklichung gerichtete Thätigkeit wirklich werden könnte; ſondern mit der Möglichkeit jedes Naturprodukts wäre für ihn auch ſeine Wirklichkeit gegeben; es würde ihm daher als etwas

nothwendiges erscheinen, und die Technik der Natur, die Zweckmäßigkeit ihrer Hervorbringungen, würde für ihn mit dem Naturmechanismus zusammenfallen. Aber mit dem menschlichen Erkennen verhält es sich anders. Wir haben allgemeine Begriffe von Naturgesetzen, aus denen wir das Besondere, welches die Erfahrung uns zeigt, in seiner Eigenthümlichkeit nicht erklären können; wenn wir es uns verständlich machen wollen, warum von den verschiedenen Stoffverbindungen, welche nach den uns bekannten allgemeinen Naturgesetzen möglich wären, gerade diese und keine anderen wirklich geworden sind, so bleibt uns nur die Annahme übrig, die Vorstellung des Ganzen, welches durch jede derselben gebildet wird, enthalte den Grund für die Verknüpfung seiner Theile, dieses Ganze sei der Zweck, welchem diese bestimmte Verbindung von Stoffen dienen sollte. Wir können diese Annahme allerdings nicht als constitutives Princip für die Naturforschung gebrauchen: wir können nicht behaupten, daß gewisse Naturprodukte nach Zweckbegriffen gebildet seien, und noch weniger diese an sich selbst unerweisliche Thatsache von einem intelligenten Urheber der Natur, d. h. von einem Wesen herleiten, dessengleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann. Wir haben aber auch zu der entgegengesetzten Behauptung, daß sich alle Naturprodukte aus mechanischen Ursachen vollständig erklären lassen, kein Recht, da uns die Gründe der Dinge hiefür viel zu wenig bekannt sind. Wollten wir endlich beide Principien als dogmatische Grundsätze mit einander verknüpfen, so würden wir uns in einen unlösbaren Widerspruch verwickeln; denn für uns schließt jede von beiden Erklärungsarten die andere aus: was wir aus mechanischen Ursachen als nothwendig erkannt haben, bei dem können wir nicht mehr nach einem Zweck fragen, und was wir uns nur aus seinem Zweck vollständig zu erklären wissen, das erscheint uns, so weit dieß der Fall ist, nicht als mechanisch nothwendig. Wenn wir daher auch zugeben müssen, daß die Natur einen Grund haben könne, auf dem sowohl der

Naturmechaniſmus als die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung beruhe, ſo können wir uns doch von dieſem intelligibeln Grunde der Natur keinen Begriff machen und uns ſeiner daher auch nicht zur Erklärung der Erſcheinungen bedienen. Aber ſo wenig wir den einen oder den andern von beiden Grundſätzen, den der mechaniſchen oder den der teleologiſchen Naturerklärung, als conſtitutives Princip gebrauchen können, ſo unentbehrlich ſind uns beide als regulative Principien. Wir wiſſen nicht, ob ſich alles mechaniſch erklären läßt, aber wir ſollen den natürlichen Urſachen der Dinge ſo weit als möglich nachgehen. Wir wiſſen ebenſowenig, ob die Naturerzeugniſſe oder ein Theil derſelben wirklich nach Zweckbegriffen gebildet ſind; aber wo die Möglichkeit ihrer mechaniſchen Erklärung für uns aufhört, da ſind wir berechtigt und ſogar genöthigt, ſie ſo zu behandeln, als ob dieß der Fall ſei. Die Frage wird daher nur die ſein, ob es Erſcheinungen in der Natur giebt, welche unter den Bedingungen unſeres Erkennens die Möglichkeit einer mechaniſchen Erklärung wirklich ausſchließen.[1])

Für die Bejahung dieſer Frage pflegte ſich nun die Phyſikotheologie Wolff's und ſeiner Nachfolger auf das gegenſeitige Verhältniß der verſchiedenen Naturdinge und Naturgebiete zu berufen: jedes derſelben, ſagte ſie, dient dem andern, und alle zuſammen dienen in der umfaſſendſten und mannigfaltigſten Weiſe dem Wohl des Menſchen; und ſie glaubte hierin den deutlichſten Beweis für die Güte und Weisheit des Schöpfers zu erkennen. (Vgl. S. 254 f. 308. 310.) Es war alſo mit Einem Wort die äußere Zweckmäßigkeit der Naturerzeugniſſe, auf welche die teleologiſche Naturerklärung geſtützt wurde. Kant findet dieſe Beweisführung durchaus unzureichend. Wenn ein Ding nur als Mittel für andere Dinge nothwendig ſein ſoll, ſo iſt ſeine Zweckmäßigkeit, wie er bemerkt (§. 63. 67), immer nur eine

1) Krit. d. Urtheilskr. §. 69—78.

relative und bedingte: es ist nothwendig, wenn dasjenige nothwendig ist, um dessentwillen es da ist; aber warum ist dieses nothwendig? Wollen wir z. B. auch zugeben, daß ohne die Rennthiere und das Treibholz keine Menschen in den Polargegenden leben könnten: mußten denn überhaupt Menschen in diesen unwirthlichen Gegenden leben? Wenn wir nicht Naturprodukte aufzeigen können, deren Zweckmäßigkeit sich an ihnen selbst nachweisen läßt, so kommen wir nie zu einem unbedingten Zweck, sondern immer nur zu solchen Zwecken, deren letzte Bedingung ganz außerhalb der Natur läge. Solche Naturprodukte giebt es aber allerdings. Jedes organische Wesen ist so beschaffen, daß seine Theile sich gegenseitig bedingen und hervorbringen, wechselseitig Ursache und Wirkung von einander sind; daß sie aber ebendeßhalb nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, nur aus dieser Beziehung heraus verstanden werden können. Sofern nun das letztere der Fall ist, müssen wir sie als Naturzwecke betrachten; denn alles Einzelne in ihnen ist in dieser seiner Bestimmtheit nur deßhalb vorhanden, weil dieses Ganze daraus werden soll. Da aber andererseits die Theile zugleich die Organe sind, welche einander hervorbringen, sind sie nicht Kunstwerke, sondern Naturerzeugnisse: ihre Ursache liegt nicht außer ihnen, in einem Wesen, das die Vorstellung ihres Zwecks hat, sondern in ihnen. Die Zusammensetzung solcher Wesen beruht demnach auf einer *inneren Zweckmäßigkeit*; alles in ihnen ist zugleich Zweck und Mittel; sie haben nicht blos, wie Maschinen, eine bewegende, sondern zugleich auch eine bildende Kraft. Haben wir aber einmal in den organischen Wesen die Zweckthätigkeit der Natur festgestellt, so werden wir allerdings geneigt sein, von ihr und ihren Gesetzen überhaupt nur zweckmäßiges zu erwarten. Daß diese Zweckthätigkeit freilich eine absichtliche sei, folgt daraus noch nicht; und so natürlich und nothwendig diese teleologische Betrachtung der Naturprodukte überhaupt für uns ist, so dürfen wir doch, wie Kant immer wieder erinnert, nie

vergeſſen, daß das Princip derſelben aus unſerem eigenen Geiſt ſtammt und deßhalb ſtets nur ein regulatives nicht ein conſtitutives Princip ſein kann.

So bereitwillig aber unſer Philoſoph den ſubjektiven Charakter dieſer Naturerklärung anerkennt, ſo wichtig iſt ſie doch nicht allein für die Naturphiloſophie, ſondern auch für die Naturforſchung der Folgezeit geworden; und es iſt insbeſondere ſeine Auffaſſung des Organiſmus und der von ihm ſeit Ariſtoteles zuerſt wieder entdeckte Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, auf welchem die Bedeutung ſeiner Unterſuchungen über die teleologiſche Urtheilskraft beruht. Er ſelbſt wagt aber noch nicht, dieſe Begriffe zum Aufbau einer naturwiſſenſchaftlichen Theorie zu verwenden; die „Metaphyſik der Natur“ [1]) iſt von ihm nicht über die Erörterung einiger allgemeinen Grundſätze und Geſichtspunkte hinausgeführt worden.

6. Der doctrinale Theil der kantiſchen Philoſophie: die Naturphiloſophie.

Den Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft, ſo wie ſie Kant in den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft“ dargeſtellt hat, bilden diejenigen Beſtimmungen, welche ſich aus der Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Körperwelt ergeben. Der Begriff der Materie iſt das einzige empiriſche Datum, das ſie vorausſetzt; indem dieſer Begriff unter die vier Hauptkategorieen geſtellt wird, erhalten wir die vier Theile der Metaphyſik der Natur, welche Kant Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie nennt. Unter der Materie verſtehen wir aber im allgemeinen ein Etwas, das Gegenſtand äußerer Sinne iſt; und da nun die äußeren Sinne nur durch Bewegung afficirt werden können, iſt die Bewegung die Grundbeſtimmung der Materie.

1) Ueber deren Begriff und Stellung im Syſtem S. 422 zu vergleichen iſt.

Die Phoronomie betrachtet nun, wie Kant bemerkt, die Bewegung als reines Quantum ohne alle Rückſicht auf die Qualität des Beweglichen. Kant definirt hier die Materie als „das Bewegliche im Raume"; er unterſcheidet, im Anſchluß an eine frühere Abhandlung[1]), den materiellen oder relativen Raum, d. h. denjenigen, welcher ſelbſt beweglich iſt, von dem abſoluten, d. h. dem, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, und er behauptet: jede gegebene Bewegung könne nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhenden Raume oder als Ruhe des Körpers und Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter Richtung betrachtet werden; jede Zuſammenſetzung zweier Bewegungen aber könne nur dadurch gedacht werden, daß die eine derſelben im abſoluten Raume, ſtatt der andern eine Bewegung des relativen Raumes in entgegengeſetzter Richtung vorgeſtellt werde.

Weit wichtiger iſt jedoch der zweite Abſchnitt der kantiſchen Schrift, die Dynamik. Er iſt es, auf welchem die Bedeutung und Wirkung dieſer Schrift hauptſächlich beruht. Hier wird nämlich die Qualität der Materie unterſucht. Ihrer Qualität nach iſt die Materie das Bewegliche, welches einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen heißt aber: allem, was in denſelben eindringen will, widerſtehen, ſeine Bewegung durch eine entgegengeſetzte Bewegung aufheben; und da nun jeder Widerſtand eine Widerſtandskraft, jede Bewegung eine bewegende Kraft vorausſetzt, ſo kann die Materie den Raum nicht durch ihre bloße Exiſtenz, ſondern nur durch eine bewegende Kraft erfüllen, welche näher in einer Zurückſtoßungs- oder Ausdehnungskraft (Repulſiv- oder Expanſivkraft) aller ihrer Theile, einer urſprünglichen Elaſticität der Materie beſtehen muß. Vermöge dieſer ihrer Grundkraft kann die Materie zwar in's unendliche zuſammengedrückt, aber von keiner andern Materie, wie groß auch ihre Kraft ſei, durchdrungen

1) Von dem Unterſchied der Gegenden im Raume; ſ. o. S. 419.

werden; es kann mit andern Worten die Ausdehnung eines gegebenen Körpers durch den Druck eines andern zwar in's unbeſtimmbare vermindert, aber niemals ganz aufgehoben werden. In derſelben Kraft iſt es begründet, daß jeder Theil der Materie ſich ſo lange ausdehnt, bis der Widerſtand eines andern ihn daran hindert; daß es daher nie zwiſchen zwei Theilen der Materie einen Raum geben kann, in den ſich nicht Materie ausgedehnt hätte, daß es keinen leeren Raum giebt, und daß die Materie nie in ihre kleinſten Theile zerlegt werden kann, ſondern in's unendliche theilbar iſt. — Wenn aber die repulſive Kraft in der Materie allein wirkte, ſo würde ſich dieſe in's unendliche zerſtreuen. Die Möglichkeit der Materie erfordert daher als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben eine Kraft, welche der abſtoßenden entgegenwirkt, eine urſprüngliche Anziehungs- (Attractiv-) kraft; dieſe könnte aber für ſich allein die Materie auch nicht erklären, da ſie ohne die Gegenwirkung der Repulſivkraft alle Theile der Materie ſchließlich in einen mathematiſchen Punkt vereinigen würde. Die Repulſivkraft kann nur durch Berührung der ſich zurückſtoßenden Körper und nur in der Berührungsfläche derſelben, alſo mit Einem Wort nur als „Flächenkraft“ wirken; die Anziehungskraft dagegen wirkt in die Ferne, ſie iſt eine „durchdringende Kraft“, deren Wirkung ſich durch alle Räume erſtreckt. Denn in der Berührung iſt die Repulſivkraft jedes Körpers durch die der andern begrenzt, ihre Wirkung kann daher nur bis zur Berührungsfläche gehen; die Anziehung dagegen wirkt umgekehrt nur auf das, was außerhalb des anziehenden Körpers iſt, und die größere Entfernung kann wohl eine zunehmende Abſchwächung, aber keine Aufhebung dieſer Wirkung begründen. Auf dieſe zwei Kräfte führt nun Kant eine Reihe von Erſcheinungen zurück: die Cohäſion, den Unterſchied des Flüſſigen und Starren, die Elaſticität, die chemiſche Durchdringung und Scheidung, namentlich aber die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Stoffe; und er ſetzt in allen dieſen Beziehungen ſeine dynamiſche Natur-

erklärung der mechaniſchen der Atomiſtik entgegen, deren Grundirrthum er in der Vorausſetzung ſieht, daß der ſpecifiſche Unterſchied der Stoffe hinſichtlich ihrer Dichtigkeit ſich nur durch die Annahme leerer Räume erklären laſſe. Dieſe Vorausſetzung wird hinfällig, wenn die Materie nicht durch abſolute Undurchdringlichkeit, ſondern durch ihre Repulſivkraft den Raum erfüllt; denn dieſe Kraft läßt verſchiedene Grade zu, welche in verſchiedenen Stoffen urſprünglich verſchieden ſein können; wenn aber dieſes, ſo können die Räume, welche von verſchiedenen Stoffen erfüllt ſind, von jedem derſelben vollſtändig, ohne Dazwiſchenkunft eines Leeren, ausgefüllt ſein, wenn auch die Dichtigkeit dieſer Stoffe noch ſo verſchieden ſein mag. Im übrigen verſteht es ſich auf Kant's Standpunkt von ſelbſt, daß dieſe ganze Deduktion immer nur von der Materie als ſinnlicher Erſcheinung gilt, und über das Weſen deſſen, was ſich uns als raumerfüllende Maſſe darſtellt, nichts auszuſagen beabſichtigt.

Weniger eigenthümliches haben Kant's Ausführungen über die Grundſätze der Mechanik: daß die Quantität der Materie nur nach der Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit geſchätzt werden könne; daß bei allen Veränderungen der körperlichen Natur die Quantität der Materie weder vermindert noch vermehrt werde; daß jede Veränderung der Materie eine äußere Urſache habe, und deßhalb, nach dem Geſetz der Trägheit, jeder Körper in ſeinem Zuſtand der Ruhe oder Bewegung beharre, ſo lange nicht eine äußere Urſache ihn nöthigt, denſelben zu verlaſſen; daß bei jeder Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung ſich gleich ſeien. Doch beweiſt Kant das letztere Geſetz auch ganz allgemein aus ſeiner dynamiſchen Betrachtung der Materie durch die Erwägung, daß jeder Körper, der auf einen andern einwirkt, von dieſem nothwendig eben ſo viel Widerſtand, mithin eben ſo viel Gegenwirkung, erfahre, als er in ihm überwindet; und aus dem, was ſich ihm früher über die Abſtoßungs- und Anziehungskraft ergeben hat, leitet er in einer tiefdringenden Auseinander-

ſetzung am Schluß der „Phoronomie“ das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit ab, demzufolge der Zuſtand der Ruhe oder der Bewegung an einem Körper nicht momentan, ſondern nur in einer gewiſſen Zeit und durch eine unendliche Reihe von Zwiſchenzuſtänden verändert werden kann.

In dem vierten Abſchnitt ſeiner Metaphyſik der Natur, in der Phänomenologie, unterſucht Kant die Bedingungen, unter denen die Bewegung, welche uns unmittelbar nur als Erſcheinung gegeben iſt, Gegenſtand der Erfahrung für uns werden kann; oder mit andern Worten die Bedingungen, nach denen ſich unſere Vorſtellung von dem Zuſtand und dem gegenſeitigen Verhältniß der Dinge richtet, an welchen die Bewegung ſich vollzieht. Wir ſehen zwei Dinge ihre Lage gegen einander verändern; nach welchem Geſichtspunkt beſtimmen wir nun, was hier an den Dingen ſelbſt vorgeht? ob das erſte ſich bewegt und das zweite ruht, oder das zweite ſich bewegt und das erſte ruht, oder ob beide ſich bewegen und wie dieſe Bewegung näher beſchaffen iſt? Auf dieſe Frage antwortet nun Kant (vgl. S. 419. 470): Eine geradlinige Bewegung könne immer nur dadurch, daß das Verhältniß eines Körpers zu einem anderen ſich ändert, alſo immer nur in einem empiriſch gegebenen Raum wahrgenommen werden; in dieſem Fall bleibe es aber unbeſtimmt, ob der Körper ſich bewege und der Raum ruhe, oder ob der Körper ruhe und der ihn umgebende Raum ſich bewege. Dagegen laſſe ſich bei jeder krummlinigen Bewegung der bewegte Körper als ſolcher erkennen. Wenn endlich ein Körper einen anderen bewege, ſei eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig. Zugleich bemerkt er aber auch, das, was allen dieſen Beſtimmungen zu Grunde gelegt werde, der Begriff des abſoluten Raumes, könne niemals ein Gegenſtand der Erfahrung ſein; der abſolute Raum ſei kein reales Objekt, ſondern nur eine Idee, an der es uns zur Anſchauung komme, daß ein Körper immer nur im Verhältniß zu anderen Körpern bewegt oder ruhend ge-

nannt werden könne. Ebenſowenig läßt er, wie wir bereits gehört haben, die Annahme eines leeren Raumes gelten; auch ſeine Unmöglichkeit iſt aber allerdings, wie Kant glaubt, nicht zu erweiſen, weil die erſten Gründe der Dinge überhaupt für uns unbegreiflich ſind, und die Vernunft ſtatt der letzten Grenze der Dinge immer nur die letzte Grenze ihres eigenen Vermögens erforſchen kann. Für ihn haben alle dieſe Fragen ſchon deßhalb keine Bedeutung, weil er den Raum für eine bloße Anſchauungsform hält; die Metaphyſik der Natur kann uns ja aber überhaupt ſeiner Anſicht nach nicht über die wirkliche Beſchaffenheit der Dinge außer uns, ſondern nur über die Bedingungen und Verhältniſſe unterrichten, unter denen dieſelben, nach der Natur unſeres Anſchauens und Denkens, ſich uns darſtellen. Nur unſer ſittlicher Wille bringt uns mit der überſinnlichen Welt in Verbindung; die einzige Wiſſenſchaft, die es mit etwas anderem als Erſcheinungen zu thun hat, iſt die Ethik, oder wie ſie Kant nennt: die Metaphyſik der Sitten.

7. Die Metaphyſik der Sitten: Rechtslehre und Geſchichtsanſicht.

Den Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft bildet im allgemeinen das Handeln des Menſchen als Aeußerung ſeines freien, unter einer ſittlichen Geſetzgebung ſtehenden Willens; ſie ſoll zeigen, was für ein Verhalten durch die aprioriſchen Principien unſerer praktiſchen Vernunft von dem Menſchen als ſolchem, und daher von jedem Menſchen gefordert wird, ſie ſoll die aprioriſchen und allgemeingültigen Geſetze des ſittlichen Lebens und die ihnen entſprechende Handlungsweiſe darſtellen. Dieſes geſchieht aber auf zweierlei Art, und die Metaphyſik der Sitten hat deßhalb zwei Haupttheile. Wenn nämlich die ſittliche Geſetzgebung überhaupt einen doppelten Gegenſtand hat, die Handlung, welche zur Pflicht gemacht wird, und die Triebfeder dieſer Handlung, ſo wird dieſelbe einen verſchiedenen Charakter annehmen, je nachdem ſie ſich

nur auf das erste von jenen zwei Stücken bezieht, oder auf beide. In dem ersten Fall wird nur die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetze verlangt; in dem andern wird nicht blos die Handlung zur Pflicht, sondern auch die Pflicht zur Triebfeder gemacht, es wird nicht allein verlangt, daß man das thue, was mit dem Gesetz übereinstimmt, und das unterlasse, was ihm widerstreitet, sondern auch, daß dieses Thun und Lassen aus Achtung vor dem Gesetz, aus pflichtmäßiger Gesinnung hervorgehe. Eine Gesetzgebung der ersteren Art ist eine juridische, eine solche der zweiten Art eine moralische. Jene fordert blos Legalität, diese Moralität; jene ergiebt, sofern sie sich auf allgemeine Vernunftbegriffe gründet, die philosophische Rechtslehre, diese die Tugendlehre.

Die Rechtslehre ist „der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist"; also derjenigen, welche sich auf äußere Handlungen als solche beziehen. Sie betrachtet aber diese Handlungen nicht ihrer Triebfeder und ihrem Zwecke, sondern nur ihrer Form nach, wiefern sich die menschliche Willkühr in ihnen bethätigt. Wenn daher das Sittengesetz im allgemeinen von uns fordert, so zu handeln, daß die Maxime unseres Handelns sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet (vgl. S. 456), so verlangt das Rechtsgesetz eben dieses von uns hinsichtlich der Form unserer äußeren Handlungen, hinsichtlich der Art, auf welche, und des Grades, in welchem unsere Willkühr sich in denselben bethätigt. D. h. es verlangt von uns so zu handeln, daß die Freiheit, mit der wir unsere Willkühr in unsern Handlungen bethätigen, auch allen andern in der gleichen Weise verstattet werden kann; oder wie Kant dieß ausdrückt: so, daß „nach der Maxime unserer Handlung die Freiheit der Willkühr eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann." Wenn eine Handlung dieser Auforderung entspricht, ist sie recht; und wenn wir alles das zusammenfassen, was hiefür nöthig ist,

ſo erhalten wir das Recht. „Das Recht iſt alſo der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit zuſammen vereinigt werden kann"; und weil es dieß iſt, weil es die allgemeinen Bedingungen alles Freiheitsgebrauchs enthält, iſt es auch mit der Befugniß verbunden, die Andern zu ſeiner Einhaltung zu zwingen: der rechtliche Zwang iſt nur die Beſeitigung der Hinderniſſe, welche die Willkühr Einzelner der allgemeinen Freiheit entgegenſtellt. Jene Bedingungen ſind aber theils ſolche, die ſich aus der Natur eines freien Weſens unmittelbar ergeben, und daher für alle ſolche Weſen in ihrem gegenſeitigen Verkehr gelten; theils ſolche, die ſich erſt aus der Vereinigung vieler Menſchen zu einem Gemeinweſen ergeben. Jene bilden das natürliche oder Privatrecht, dieſe das bürgerliche oder öffentliche Recht.

Die Grundbeſtimmung des natürlichen Rechts, das angeborene Grundrecht jedes Menſchen iſt die Freiheit, ſofern ſie mit der jedes andern nach einem allgemeinen Geſetz zuſammenbeſtehen kann; in dieſem Princip iſt auch die angeborene Gleichheit und Unabhängigkeit aller Menſchen, die Befugniß zu allen Handlungen, die kein fremdes Recht verletzen, wie z. B. die ungehinderte Gedankenmittheilung und ähnliches, enthalten. Da es ſich aber im Recht nicht um die innere Freiheit des Willens, ſondern um ihre äußere Bethätigung, den äußeren Freiheitsgebrauch handelt, ſo ſetzt jede rechtliche Beſtimmung ein äußeres Daſein des Willens voraus, und ſie ſelbſt kann nur darin beſtehen, daß dieſe äußere Sphäre der Freiheit gegen Eingriffe geſchützt wird. Kant ſtellt nun alles Aeußere, in dem unſer freier Wille ein Daſein gewinnt, unter den hiefür allerdings nicht ausreichenden Begriff des Beſitzes, des Mein und Dein; er bemerkt ferner, der Gegenſtand dieſes Beſitzes ſei entweder eine körperliche Sache, oder die Leiſtung eines Andern, oder die andere Perſon ſelbſt; und er theilt demgemäß alles natürliche

Recht in das Sachenrecht, das persönliche Recht und das dinglich-persönliche Recht.

Was nun zunächst das Sachenrecht betrifft, so bemerkt Kant sehr richtig, daß das Eigenthumsrecht auf eine Sache nicht ein Rechtsverhältniß zwischen dem Eigenthümer und der Sache, die er besitzt, sondern ein Rechtsverhältniß zwischen ihm und andern Personen ist; welches näher darin bestehen soll, daß ihm der ausschließliche Besitz einer Sache gestattet wird, die ihm ursprünglich mit allen andern gemeinschaftlich gehörte. Hiezu scheint nun aber die Zustimmung aller andern nöthig zu sein; und diese läßt sich thatsächlich nicht nachweisen, alles Eigenthum wurde vielmehr ursprünglich durch den einseitigen Akt der Besitzergreifung erworben, und wo es sich um herrenloses Gut handelt, wird es noch so erworben. Kant antwortet auf diesen Einwurf mit einer Unterscheidung, welche ihm durch sein ganzes System an die Hand gegeben war. Der ursprüngliche Gesammtbesitz aller Menschen, sagt er, bezeichne nicht einen thatsächlichen Zustand, sondern einen praktischen Vernunftbegriff, ein apriorisches Princip, nach welchem sich der Besitz der Erde durch die Menschen zu richten habe; das gleiche Princip verlange aber auch, daß der Wille dessen, welcher sich einer Sache zu seinem Privatbesitz zuerst bemächtigt, von allen andern anerkannt werde. In der Wirklichkeit erfolge jedoch diese Anerkennung erst im bürgerlichen Zustand, und es sei deßhalb jede Eigenthumserwerbung im Naturzustand als eine blos provisorische, nur die in der bürgerlichen Gesellschaft als eine peremtorische zu betrachten.

In ähnlicher Weise löst Kant auch in dem zweiten Abschnitt seines Privatrechts, der Lehre vom persönlichen Recht, eine Schwierigkeit, die ihm gleich zum Anfang entgegentritt; die sich übrigens, ebenso wie die vorhin besprochene, auch auf andere Art hätte beseitigen lassen. Alles persönliche Recht ist, wie er ausführt, Vertragsrecht; denn es besteht in dem Rechte, die Willkühr eines Andern nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That

zu bestimmen, in dem Anspruch auf gewisse Leistungen des Anderu; ein solcher Anspruch kann aber nicht durch einen einseitigen, sondern nur durch einen gemeinsamen Willensakt, einen Vertrag, erworben werden. Aber wie ist — fragt Kant hier — die Vereinigung zweier Willen möglich? Der Zeit nach folgen die beiden Willenserklärungen, das Versprechen des einen und die Annahme des andern Theils, auf einander; wie kann man sich versichern, daß der Wille des ersten sich nicht geändert hat, bis der zweite den seinigen erklärt? Kant erledigt dieses Bedenken durch die Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung. Seinem empirischen Dasein nach, sagt er, besteht der Vertrag aus zwei aufeinanderfolgenden Akten; aber als ein rechtliches Verhältniß ist er rein intellektueller Natur, das Wollen der beiden Paciscenten ist an keine Zeitbedingung geknüpft, ist gemeinsam.

Kant's Eintheilung der Verträge in einseitige, wechselseitige und Zusicherungsverträge nebst den zahlreichen Unterarten dieser Hauptverträge kann hier nur flüchtig berührt, und aus seinen weiteren Erörterungen über die Verträge sollen nur drei Punkte hervorgehoben werden: seine Bemerkungen über den Nachdruck, über Beerbung, und über den Eid. — Die Unrechtmäßigkeit des Nachdrucks begründet er damit, daß der Verleger nur im Namen und Auftrag des Verfassers zum Publikum spreche, der Nachdrucker daher nicht das Recht habe, in seinem Namen zu sprechen, ohne von ihm bevollmächtigt zu sein; wobei zwar richtig erkannt ist, daß es sich bei der Frage über den Nachdruck nicht einfach um ein Eigenthumsrecht, sondern um ein Vertragsverhältniß handelt, aber die eigentliche Natur dieses Verhältnisses schwerlich ganz zutreffend bestimmt ist. — Das Erbrecht anbelangend, glaubt er: eine Beerbung ohne Vermächtniß sei im Naturzustande nicht möglich; aber auch gegen die testamentarische Erbfolge drängt sich ihm das Bedenken auf, daß das Versprechen des Erblassers seinem Tode vorangehe, die Annahme desselben von Seiten des Erben ihm erst nachfolge, und daß es so hier strenggenommen

an dem gleichzeitigen Willen der contrahirenden Theile fehle, der zu einem Vertrag nöthig sei. Indessen beruhigt er sich hierüber mit der Bemerkung: durch das Vermächtniß des Erblassers erwerbe der Erbe wenigstens das ausschließliche Recht, die Erbschaft zu acceptiren; giebt aber dabei zu, daß der Besitz der letzteren während der Zeit, in der sie zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebe, und eigentlich keinem angehöre, nur von der bürgerlichen Gesellschaft bewahrt werden könne. — Was endlich den Eid betrifft, so verbirgt der Philosoph nicht, daß er diese „geistige Tortur" am liebsten ganz beseitigt sähe: theils weil ihre Wirkung doch weit mehr auf Aberglauben, als auf wirklicher Religion beruhe, theils und besonders, weil es der unverlierbaren menschlichen Freiheit widerstreite, wenn jemand gezwungen werde, einen Eid zu leisten, oder die Erlangung seines Rechtes von dem Eid eines Andern abhängig zu machen.

Unter dem dinglich-persönlichen Recht versteht Kant dasjenige Rechtsverhältniß einer Person zu andern Personen, in welchem dieselben, wie er sagt, zwar als Sachen besessen, aber als Personen gebraucht werden; dieß soll nämlich im Verhältniß der Gatten, der Eltern und der Kinder, der Herrschaft und des Gesindes, also überhaupt in der Familie und im Hauswesen der Fall sein, und der eigenthümliche Charakter dieser Gemeinschaften soll in rechtlicher Beziehung eben hierin bestehen. Daß aber nicht allein dieser, mit einem inneren Widerspruch behaftete Begriff, sondern der rein rechtliche Gesichtspunkt überhaupt, für die richtige Würdigung jener sittlichen Lebensbeziehungen nicht ausreicht, räumt Kant selbst mittelbar ein, wenn er sagt, das dinglich-persönliche Recht beruhe weder auf einer eigenmächtigen That, noch auf einem Vertrag, sondern auf einem über alles sachliche und persönliche hinausliegenden Recht, dem Recht der Menschheit in unserer Person, und dem daraus abzuleitenden Gesetz. Noch deutlicher kommt es aber an den Bestimmungen zum Vorschein, welche Kant über die Familie, und namentlich über die Grund-

lage derſelben, die Ehe, aufſtellt. Jene bekannte, und faſt kann man ſagen: berüchtigte Definition der Ehe, nach der ſie nichts anderes ſein ſoll, als „die Verbindung zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitz ihrer Geſchlechtseigenſchaften" — dieſe unwürdige und zugleich wahrhaft hölzerne Auffaſſung der Ehe rührt ſchließlich doch nur daher, daß ſie als ein bloßes Rechtsverhältniß behandelt wird; und wenn Kant die Nothwendigkeit der Ehe mit der Bemerkung begründet: im Geſchlechtsproceß würde jeder Theil ſich dem andern gegenüber zur Sache machen, falls er nicht ſeinerſeits dieſen, und zwar ſeiner ganzen Perſönlichkeit nach, gleichfalls in ſeinen Beſitz brächte, ſo kann er doch auch von dieſem an ſich nicht unfruchtbaren Gedanken deßhalb nicht den rechten Gebrauch machen, weil er das Geſchlechtsleben und den Geſchlechtsunterſchied (wie dieß freilich faſt allgemein geſchieht) eben nur von der phyſiſchen Seite betrachtet, ſeine geiſtige und ſittliche Bedeutung dagegen überſieht. Der gleiche Mangel einer allzu äußerlichen und blos formell rechtlichen Betrachtungsweiſe ſtößt uns in dem Satz auf, mit dem Kant die Verpflichtungen der Eltern gegen ihre Kinder beweiſt: da ſie dieſelben ohne ihre Einwilligung eigenmächtig in die Welt gebracht haben, ſo ſeien ſie auch verbunden, ſie mit dieſem ihrem Zuſtand möglichſt zufrieden zu machen.

Das Naturrecht als ſolches iſt indeſſen immer, wie wir bereits gehört haben, ein blos proviſoriſcher Zuſtand; ein wirklicher Rechtszuſtand iſt nur im Staat möglich. Denn niemand iſt verbunden, ſich des Eingriffs in den Beſitz eines Andern zu enthalten, wenn ihm dieſer nicht die Sicherheit giebt, daß er ſeinen Beſitz ebenſo achten werde; eine ſolche Sicherheit giebt es aber im Naturzuſtand nicht, ſie findet ſich nur im bürgerlichen Zuſtand, im Staate. Ebendeßhalb aber kann jeder verlangen, daß diejenigen, mit denen er zuſammenzuleben genöthigt iſt, in den bürgerlichen Zuſtand eintreten: aus der Rechtsunſicherheit des Naturzuſtands folgt die rechtliche Nothwendigkeit des bürger-

lichen Gemeinweſens, weil erſt mit dieſem ein rechtlicher Zuſtand beginnt. Der Inbegriff der Geſetze, die dieſen Zuſtand hervorbringen, bildet das öffentliche Recht, welches näher in das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht zerfällt.

In dieſer Begründung des Staatslebens iſt bereits auch der leitende Geſichtspunkt für die ganze Staatslehre ausgeſprochen. Kant ſchließt ſich in derſelben theils an Locke und Monteſquieu, theils an Rouſſeau an, deſſen Schriften ſchon frühe ſeine Aufmerkſamkeit erregt hatten, und ihn ſowohl durch ihren ſachlichen Inhalt, als durch die in ihnen ſich ausſprechende Geſinnung anzogen; denn ſo manches ihm auch in Rouſſeau's Perſönlichkeit widerſtreben mußte, ſo hoch ſchätzte er doch ſeine warme Begeiſterung für alles Edle, und ſo entſchieden war er mit dem Beſtreben einverſtanden, das Herkommen und die bürgerlichen Einrichtungen auf die urſprüngliche Menſchennatur und die gemeinſame Vernunft zurückzuführen und an ihnen zu meſſen. Seine Auffaſſung des Staatslebens geht ausſchließlich vom Standpunkt des Rechts aus. Der Staat ſoll ſich ſeinem Urſprung nach auf einen Vertrag gründen, und in ſeinen Zwecken ſich auf den Schutz der natürlichen Rechte beſchränken. Doch bleibt ſich Kant in der erſteren Beziehung nicht ganz gleich, und wenn er die Lehre vom Staatsvertrag unzweifelhaft vertieft und verbeſſert hat, ſo hat er ſich doch in Betreff der praktiſchen Folgerungen, die ſich aus ihr ergeben, von einem fühlbaren Schwanken nicht freigehalten. Die oberſte Gewalt im Staate befindet ſich, wie er ſagt, urſprünglich im Volke; der Staat kann nur aus dem vereinigten Volkswillen entſpringen, er beruht auf einem „urſprünglichen Vertrag", durch den alle im Volk ihre natürliche Freiheit aufgeben, um ſie in einem rechtlichen Zuſtand unverändert wiederzufinden. Dieſer Vertrag iſt jedoch nicht eine geſchichtliche Thatſache, ſondern „eine bloße Idee der Vernunft"; er iſt ein Ausdruck für die im Weſen des Staats liegende Forderung, daß jeder Geſetzgeber ſeine Geſetze ſo gebe, wie ſie aus

dem vereinigten Willen des Volkes entſpringen konnten, und die Bürger ſo anſehe, als ob ſie zu einem ſolchen Willen mitzugeſtimmt haben. Durch dieſe innere Nothwendigkeit unterſcheidet ſich der Staatsvertrag von allen andern Verträgen: es iſt nicht dem Belieben der Einzelnen anheimgegeben, ob ſie ſich zu einem Gemeinweſen vereinigen wollen, ſondern dieſe Vereinigung iſt ein Zweck, den alle haben ſollen, und es ſteht einem Volke nicht frei, von dem Vertrage, auf dem ſein Staatsweſen beruht, wieder zurückzutreten. Während Rouſſeau demſelben das Recht zuſprach, in jedem Augenblick ſeine Verfaſſung zu ändern und ſeine Regierung abzuberufen, erklärt Kant: das Volk dürfe über den Urſprung der oberſten Gewalt, unter der es ſtehe, nicht werkthätig vernünfteln, ihre Berechtigung praktiſch nicht bezweifeln; die göttliche Einſetzung der Obrigkeit laſſe ſich zwar als geſchichtlicher Grund der bürgerlichen Verfaſſung nicht beweiſen, aber ſie ſage das praktiſche Vernunftprincip aus, der beſtehenden geſetzgebenden Gewalt zu gehorchen, ihr Urſprung ſei, welcher er wolle; gegen das geſetzgebende Oberhaupt des Staates gebe es keinen rechtmäßigen Widerſtand des Volkes, da nur durch Unterwerfung unter ein Staatsoberhaupt ein rechtlicher Zuſtand überhaupt möglich ſei, und der, welcher den Widerſtand gegen den oberſten Befehlshaber anzuordnen befugt wäre, ſelbſt dieſer oberſte Befehlshaber ſein müßte. Mögen die öffentlichen Zuſtände auch noch ſo mangelhaft ſein: man ſoll ihnen doch immer nur auf dem Wege der Reform, nicht auf dem der Revolution abhelfen. Wiewohl daher der Philoſoph anerkennt, daß auch das Volk ſeine unverlierbaren Rechte und die geſetzgebende Gewalt ihre Schranken habe, und daß der Geſetzgeber nichts über das Volk beſchließen könne, was es über ſich ſelbſt zu beſchließen nicht das Recht hätte; wiewohl er die franzöſiſche Revolution mit der lebhafteſten Theilnahme verfolgte, und trotz aller ihrer Ausſchreitungen und Gräuel fortwährend (noch 1798) in dieſer Begebenheit, und noch mehr in dem Enthuſiasmus, mit dem ſie von den unbetheiligten Zu-

ſchauern aufgenommen worden war, einen glänzenden Beweis für den geſchichtlichen Fortſchritt der Menſchheit erblickte: will er doch die Rechte des Volkes (in unverkennbarem Widerſpruch mit ſeinen allgemeinen Beſtimmungen über das Recht) nicht als Zwangsrechte betrachtet wiſſen, und ihm neben der freien Preſſe zum Schutz ſeiner Rechte höchſtens noch die parlamentariſche Steuerverweigerung zugeſtehen. Wie es aber gehalten werden ſoll, wenn ſich eine Regierung auch an dieſen Rechten vergreift, darüber giebt er uns keine Auskunft. [1])

Strenger hält Kant in ſeinen Beſtimmungen über die Aufgabe des Staats am Begriff einer Rechtsanſtalt feſt, wenn er den Staat als „die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen" definirt, und ſolche Thätigkeiten der Staatsgewalt, welche ſich nicht unmittelbar auf die Erhaltung des Rechtszuſtandes richten, wenigſtens indirekt gleichfalls auf dieſen Zweck zurückführen will; ſo z. B. die Sittenpolizei mit der Erwägung, daß die Erhaltung des moraliſchen Sinnes der Regierung ihr Geſchäft, das Volk durch Geſetze zu lenken, gar ſehr erleichtere. Aus demſelben Standpunkt wird das Verhältniß des Staats und der Kirche beurtheilt. Scharfe Abgrenzung beider Gebiete iſt hier Kant's Wahlſpruch: der Staat ſoll in die Verfaſſung, den Glauben und die Gebräuche der Kirchen ſich nicht einmiſchen, er ſoll am allerwenigſten ſeine Gewalt dazu mißbrauchen, einer Kirche den religiöſen Fortſchritt zu verbieten, welchen ſie ſelbſt ſich zu verbieten nicht berechtigt iſt; aber er ſoll das negative Recht handhaben, einen Einfluß der Kirche auf das bürgerliche Gemeinweſen, welcher der öffentlichen Ruhe nachtheilig ſein könnte, durch ſeine Aufſicht zu verhindern. [2]) Da endlich der Staat die natürliche Rechtsgleichheit zu ſchützen berufen iſt, ſo verwirft

1) Vergl. hierüber Rechtsl. 1. Th. Schluß. 2. Th. § 47. 49. 51 f. Allg. Anm. A. Zum ewigen Frieden Anh. I. II. Ueber d. Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſein u. ſ. w. Nr. II. Werke von Hartenſtein (ält. Aufl.) V, 382 ff. Streit d. Facult. 2. Abſchn. 6 f.

2) Rechtsl. §. 45. §. 49. Allg. Anm. B. C.

Kant alle Vorrechte, und daher auch den erblichen Adel; zur Abschaffung desselben ist der Staat, wie er bemerkt, vollkommen berechtigt, da ja der Adel überhaupt nur eine staatliche Institution, „eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft" ist.

Auch die Staatsverfassung soll durchaus nach Rechtsgrundsätzen bestimmt werden. Durch den Staatsvertrag entsteht das Verhältniß eines allgemeinen Oberhaupts zu den Einzelnen als seinen Unterthanen. Dieses Oberhaupt kann nun, wie Kant sagt, „nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein"; ihm steht die Herrschergewalt, die Souveränetät zu, deren Ausfluß die Gesetzgebung ist. Denn da alles Recht von der gesetzgebenden Gewalt ausgehen soll, muß diese so beschaffen sein, daß sie niemand unrecht thun kann. Dieß wird aber nur dann der Fall sein, wenn sie alles, was sie beschließt, über sich selbst beschließt. Der Inhaber der gesetzgebenden Gewalt muß mithin mit der Gesammtheit derer, denen er Gesetze giebt, zusammenfallen, diese Gewalt kann nur dem vereinigten Volkswillen zustehen, an dessen Feststellung jedoch nur diejenigen als aktive Staatsbürger theilnehmen sollen, welche durch ihre bürgerliche Selbständigkeit dazu befähigt sind. Von der gesetzgebenden Gewalt will aber Kant mit Montesquieu die vollziehende und die richterliche scharf unterschieden wissen. Jede von diesen Gewalten muß ihren eigenen Träger haben: während die Gesetzgebung der Gesammtheit der selbständigen Staatsbürger zusteht, ist der Regent der Beauftragte dieser Gesammtheit, „der Agent des Staates," diejenige moralische oder physische Person, von welcher die gesetzliche Leitung der Staatsverwaltung ausgeht. Die Richter endlich sind diejenigen Bürger, durch welche das Volk sich selbst richtet, welche als Repräsentanten desselben durch freie Wahl ernannt werden, um jedem Unterthan das Seine zuzuerkennen. Auf der Trennung dieser Gewalten beruht, wie Kant sagt, alle bürgerliche Freiheit: eine Regierung, die zugleich

gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein, weil sie nicht unter dem Gesetz stände, und ein Gericht, welches von dem Gesetzgeber oder Regenten ausgeübt würde, stände in Gefahr, dem Unterthan Unrecht zu thun, weil es nicht das Volk selbst wäre, welches das Schuldig oder Nichtschuldig über seine Mitbürger ausspräche. Andererseits sind aber doch die drei Gewalten nur ebensoviele Aeußerungen des vereinigten Volkswillens, der höchsten Staatsgewalt oder der Souveränetät. Je nachdem diese oberste Gewalt sich in Einem, oder Einigen oder Allen darstellt, je nachdem, m. a. W., die Person des Staatsoberhauptes bestimmt wird, ergiebt sich die autokratische, aristokratische oder demokratische Staatsform. Aber alle diese Staatsformen sind nur der Buchstabe der bürgerlichen Gesetzgebung, etwas geschichtlich gewordenes, das immerhin bleiben mag, so lange es in Folge der Gewohnheit für nothwendig gehalten wird; der Geist des ursprünglichen Staatsvertrags dagegen verlangt, daß wenigstens die Regierungsart der Idee des Rechtsstaats angemessen gemacht und so lange umgebildet werde, bis sie „mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alten empirischen Formen sich in die ursprüngliche, rationale, auflösen", diejenige, „wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt." Dieß ist die einzige bleibende Staatsverfassung, alle andern dagegen sind als blos provisorische zu betrachten. „Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks"; wo die Repräsentation fehlt, wo daher der Gesetzgeber zugleich Vollstrecker seines Willens ist, da ist immer Despotismus, und dieser Despotismus ist in der Demokratie und Aristokratie sogar noch unerträglicher, als in der Monarchie. Steht das Staatsoberhaupt der Volksvertretung noch als eine von ihr verschiedene Person gegenüber, so haben wir eine constitutionelle Monarchie, wie die englische; überträgt es dagegen die Geschäfte der vollziehenden Gewalt gleichfalls den Volksvertretern,

wie dieß nach Kant's Meinung in Frankreich der Nationalverſammlung gegenüber geſchehen war, „ſo repräſentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverain, ſondern es iſt dieſer ſelbſt:" die Republik iſt thatſächlich errichtet, und man kann nicht verlangen, daß die Volksvertretung die Zügel der Regierung denen wieder überlaſſe, die dann ſofort alle neuen Anordnungen wieder vernichten könnten. [1])

Dieſe Ausführungen haben nun allerdings viel unſicheres und ſchwankendes, und das hohe Alter, in dem Kant ſeine Rechtslehre geſchrieben hat, verläugnet ſich darin nicht. Kant ſelbſt bezeichnet ſeine Beſtimmungen über die drei Gewalten als den Kern ſeiner Lehre von der Staatsverfaſſung. Aber dieſe Beſtimmungen laſſen nicht blos hinſichtlich ihrer wiſſenſchaftlichen Begründung viel zu wünſchen übrig, ſondern es fehlt auch an jeder genaueren Unterſuchung über das gegenſeitige Verhältniß der drei Gewalten, über die Grenzen der Thätigkeit, welche jeder von ihnen zuſteht, und über die Einrichtungen, durch die ſie zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Am fühlbarſten äußert ſich dieſer Mangel in der Stellung, die Kant der vollziehenden Gewalt anweiſt. Einerſeits ſoll der Regent ein bloßer Beamter des Staats ſein, als der Beherrſcher des Volks wird dagegen der Geſetzgeber bezeichnet, welcher im Rechtsſtaat, wie Kant glaubt, eben das Volk ſelbſt iſt; und es wird ausdrücklich geſagt, dieſer Beherrſcher verpflichte den Regenten, er könne ihn auch abſetzen und ſeine Verwaltung reformiren, nur dürfe er ihn nicht ſtrafen, weil dieß ein Akt der ausübenden Gewalt wäre, die ihm nicht zuſtehe (§. 49). Andererſeits aber wird, wie früher gezeigt wurde [2]), jener „Agent der geſetzgebenden Macht" auch wieder als das Staatsoberhaupt behandelt, gegen das nicht einmal dann ein Widerſtand erlaubt ſein

1) Rechtsl. § 45—49. 51 f. Zum ewigen Frieden, 1ter Definitivart.

2) M. vgl. die Stellen, welche S. 483, I angeführt ſind, z B. Werke (v. Hartenſt. 1. A.) V, 894.

ſoll, wenn es ſelbſt den urſprünglichen Staatsvertrag verletzt hat; d. h. es wird das, was nur von dem oberſten Geſetzgeber, dem Souverän gilt, auf den jeweiligen Inhaber der Regierungsgewalt übertragen. Die gleiche Verwechslung iſt es, wenn Kant ausführt[1]): der Beherrſcher ſei der Obereigenthümer des Landes, welcher als ſolcher nicht allein die Privateigenthümer zu beſteuern, ſondern auch die Güter der Ritterorden und der Kirchen einzuziehen das Recht habe, ſobald der Grund ihres bisherigen Beſitzes nicht mehr beſtehe, d. h. ſobald man nicht mehr meine, daß jene Orden den Staat vor ſeinen Feinden, und die Kirche die Staatsangehörigen vor dem ewigen Feuer zu ſchützen im Stand ſeien; und wenn er aus dieſem oberſten Eigenthumsrecht des Herrſchers die (auch an ſich ſelbſt übereilte) Folgerung ableitet, daß der Oberbefehlshaber, der Regent, keine Ländereien zu ſeiner Privatbenutzung haben dürfe. Die anererbte Verehrung des deutſchen Bürgers gegen ſeinen Fürſten, die Gewohnheit, in ihm das wirkliche Staatsoberhaupt, den Souverän ſelbſt zu ſehen, kreuzt ſich bei unſerem Philoſophen fortwährend mit dem, was durch ſeine Idee des Rechtsſtaats gefordert war, und dieſes Schwanken wurde ohne Zweifel dadurch noch verſtärkt, daß er von den Ausſchreitungen der franzöſiſchen Revolution, deren allgemeine Grundſätze er theilte, ſeiner ganzen Geſinnung nach ſich nur mit Abſcheu wegwenden konnte. Der allgemeinere Mangel ohnedem, daß er in ſeiner Staatslehre eine allein rechtmäßige Verfaſſung naturrechtlich deducirt, die beſonderen Bedingungen dagegen, von welchen die Angemeſſenheit der verſchiedenen Verfaſſungsformen abhängt, ununterſucht, die große Wahrheit, „Eines ſchickt ſich nicht für alle", unbeachtet läßt — dieſer Fehler iſt mit dem ganzen Charakter ſeines politiſchen Rationalismus zu tief verwachſen, als daß er ihn hätte vermeiden können.

Aus dem ſonſtigen Inhalt der kantiſchen Staatslehre mag

1) Rechtsl. §. 49. Allg. Anm. B.

hier noch die Erörterung über das Strafrecht[1]) berührt werden. Kant gründet die Nothwendigkeit und Zulässigkeit der Strafe auf das Wiedervergeltungsrecht, und er vertheidigt aus diesem Grund auch die Todesstrafe gegen Beccaria's „theilnehmende Empfindelei einer affectirten Humanität" mit treffenden Bemerkungen; den Grundsatz der Wiedervergeltung selbst aber behandelt er als eine unbedingte Forderung der Strafgerechtigkeit, ohne seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen Rechtsprincip genauer nachzuweisen.

Für Kant's Behandlung des Völkerrechts ist der maßgebende Gesichtspunkt die Idee des Friedens zwischen den Völkern, der er schon 1795, im Jahre des Baseler Friedensschlusses, eine eigene Schrift gewidmet hat (vgl. S. 420). Der Naturzustand der Staaten ist seiner Ueberzeugung nach ebenso, wie der der Einzelnen, ein Zustand immerwährender gegenseitiger Bedrohung, ebendeßhalb aber in Wahrheit ein Kriegszustand, und dieser widerspricht allen Rechtsgrundsätzen: die sittliche Bestimmung der Menschheit ist der Rechtszustand, der Friede. Der Friede kann aber nur durch einen Friedensbund aller Völker, einen allgemeinen Staatenverein oder Völkerstaat, in dem es für die Streitigkeiten unter den Staaten eine richterliche Entscheidung giebt, endgültig gesichert, nur dadurch ein wirklicher Friedenszustand, ein ewiger Friede herbeigeführt werden; so lange es dagegen jedem einzelnen Staat überlassen bleibt, sich nach eigenem Ermessen, wenn er sich verletzt glaubt, sein Recht mit Gewalt zu verschaffen, ist alles Recht der Völker und aller Friede blos provisorisch. Nun entgeht es Kant freilich nicht, daß in einem solchen die ganze Menschheit umfassenden Völkerstaat wegen seiner übermäßigen Ausdehnung eine wirkliche Regierung, und daher auch der Schutz seiner einzelnen Glieder, am Ende unmöglich werden müßte; und er nennt deßhalb (Rechtsl. § 61) den ewigen Frieden ausdrücklich eine un-

1) Rechtsl. §. 49. Allg. Anm. e.

ausführbare Idee. Aber wenigstens eine fortwährende Annäherung an denselben hält er für ausführbar, und in dieser Voraussetzung untersucht er die Bedingungen, an welche die Verwirklichung jenes Ideals geknüpft ist. Er verlangt in dieser Beziehung zunächst, daß jetzt schon alles geschehe, was dazu dient, die Kriege seltener zu machen, ihre verheerenden Wirkungen zu mildern und einen allgemeinen Frieden anzubahnen; und wenn allerdings manche seiner Vorschläge sich theils gar nicht, theils doch nur mit gewissen Modifikationen und unter gewissen näher zu bestimmenden Umständen ausführen lassen, so sind doch andere heutzutage schon allgemein als wichtige völkerrechtliche Grundsätze anerkannt. So die Forderung, daß kein Friedensschluß mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Krieg gemacht werde; daß kein Staat sich in die Verfassung und Regierung eines andern gewaltthätig einmische; daß im Kriege solche Feindseligkeiten vermieden werden, welche das Vertrauen zu einem künftigen Frieden unmöglich machen müßten; daß die Bürger des feindlichen Staats nicht geplündert werden, weil nicht das Volk desselben, sondern der Staat durch das Volk Krieg führe. Soll es aber wirklich zum ewigen Frieden kommen, so müssen diesen „Präliminarartikeln" noch einige „Definitivartikel" beigefügt werden. Es muß 1) die Verfassung aller Staaten eine republikanische (in Kant's Sinn), d. h. eine Repräsentativverfassung sein, welche die Entscheidung über den Krieg von der Beistimmung der Staatsbürger abhängig macht. Diese freien Staaten müssen 2) wie wir schon gehört haben, wenn sie sich zur Bildung eines wirklichen Völkerstaats, einer Weltrepublik, nicht entschließen können, wenigstens einen Bund zum Schutz des Friedens und des Völkerrechts schließen. Was endlich die Völker betrifft, welche diesem Bunde noch nicht angehören, so darf von ihnen nicht mehr verlangt werden, als daß sie die Möglichkeit des Verkehrs mit ihnen gewähren, diejenigen, welche sich ihnen zum Verkehr anbieten, nicht als Feinde behandeln.

In der letzteren Forderung besteht das Weltbürgerrecht, das Kant als die dritte und umfassendste Form des öffentlichen Rechts dem Staatsrecht und dem Völkerrecht zur Seite stellt. Glaubt man aber, dieß alles sei doch nur ein schöner Traum, in der Wirklichkeit werden die Menschen immer so bleiben, wie sie sind, so antwortet der Philosoph[1]): Da in der menschlichen Natur doch immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig sei, so könne und wolle er sie nicht für so versunken im Bösen halten, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen sollte; es komme nur darauf an, daß man sie höre. Er glaubt allerdings nicht, daß sich dieser Fortschritt blos durch Jugendunterricht und Volksbildung bewirken lasse; er erwartet ihn nicht von unten herauf, sondern von oben herab. Er verlangt auch nicht mit Plato, daß die Könige philosophiren oder die Philosophen Könige werden; ja er erklärt mit stolzer Resignation: dieß sei nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt die Vernunft unvermeidlich verderbe. Aber er hofft, auch ohne diese Bedingung werde das Ideal der Philosophen sich in der Welt durchsetzen, wenn man sie nur sprechen lasse, weil es eben nichts anderes sei, als eine aprioriſche Forderung der Vernunft. Zugleich aber verbindet sich bei Kant mit diesem Glauben an das Ideal, der ihn auch im höchsten Alter nicht verlassen hat, — einem der schönsten und größten Züge in seinem Charakter — das Vertrauen auf die Natur (oder wie er lieber sagen will: auf die Vorsehung), „die große Künstlerin", die es so eingerichtet habe, daß selbst die Neigungen der Menschen, welche sich einem allgemeinen Rechtszustand entgegenstellen, ihn am Ende herbeiführen helfen. Die Gewaltthätigkeit der Menschen führt zum Kriege; aber die gleiche Gewaltthätigkeit nöthigt auch zur

1) Z. ew. Fr. Zus. 1. 2. vgl. Anh. 2. Ueb. d. Gemeinspruch u. s. w. III. Streit d. Facult. 2. Abschn. 8 ff. Muthmaßl. Anfang d. Menschengeschichte Schlußanm. (IV, 354 f. Hartenst. 1. Ausg.)

Gründung des bürgerlichen Gemeinwesens. Der Krieg ist eine Geißel der Völker, das Gegentheil jedes Rechtszustands; aber die Kriege haben die Menschen bewogen, sich über die ganze Erde, bis in die unwirthlichsten Gegenden, zu verbreiten, die Furcht vor dem Kriege zwingt die Machthaber, die Menschen und ihre Freiheit wenigstens einigermaßen zu achten. Die Leiden der Kriege, die Lasten, welche sie den Völkern auflegen, die Schulden, welche sie ihnen auch für den Frieden aufbürden, werden sie schließlich dazu bringen, sich durch freie Verfassungen gegen die Kriegslust der Fürsten zu sichern und das Völkerrecht unter den Schutz eines Völkerbundes zu stellen. Die Natur trennt das Menschengeschlecht durch die Sprachen und die Religionen, und sie legt dadurch den Grund zu wechselseitigem Hasse; aber sie macht durch diese Trennung den Despotismus einer Weltherrschaft unmöglich, und sie vereinigt die Völker, die das Recht allein gegen Krieg und Gewaltthat nicht sichern würde, durch den wechselseitigen Eigennutz: der Handelsgeist wird am Ende die Kriege verhindern, weil mit dem steigenden Verkehr der Völker ein jedes in seinem Handel durch sie gestört wird. So „verschafft eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander, der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen, und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen."

In diesen Sätzen ist bereits auch Kant's Ansicht von der Geschichte ausgesprochen. Der leitende Gedanke derselben, den er namentlich gegen Mendelssohn (vgl. S. 336) ausgeführt hat,[1]) ist der stetige geschichtliche Fortschritt der Menschheit. Die Meinung, daß nur der einzelne Mensch im Guten weiter komme, das menschliche Geschlecht dagegen zwischen Fortschritt und Rück-

1) Ueber d. Gemeinspruch u. s. w. Nr. III. Streit d. Facult. 2. Abschn. Weitere Nachweisungen bei K. Fischer Gesch. d. n. Phil. IV, 321 ff. 340 ff.

ſchritt beſtändig hinundherſchwanke, und im ganzen genommen in allen Zeitperioden ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit und Glückſeligkeit behalte — dieſe Behauptung Mendelsſohns widerſpricht zunächſt ſchon ſeinem ſittlichen Bedürfniß. Wenn es ſich ſo verhielte, ſo wäre die Geſchichte, wie er ſagt, das unwürdigſte und ermüdendſte Schauſpiel, und das Menſchengeſchlecht ein Gegenſtand, den man mit Unwillen betrachten müßte. Jene Meinung widerſpricht aber auch den Anforderungen der praktiſchen Vernunft: wenn es Pflicht iſt, auf die Nachkommenſchaft ſo zu wirken, daß ſie immer beſſer werde, ſo muß man auch die Hoffnung hegen dürfen, daß dieſe Wirkſamkeit einen Erfolg haben werde; „dieſe Hoffnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte." Der Glaube an den Fortſchritt der Menſchheit iſt alſo mit Einem Wort für Kant ein Poſtulat ſeines ſittlichen Bewußtſeins. Mendelsſohns Behauptung widerſpricht ferner der Erfahrung: das Menſchengeſchlecht *iſt* in der neueren Zeit thatſächlich vorwärts gekommen, und wenn man über ſeine zunehmende Entartung klagt, ſo rührt dieß, nach Kant's feiner Bemerkung, gerade daher, daß mit der wachſenden Moralität auch die ſittliche Aufgabe höher gerückt wird, unſer Urtheil über uns ſelbſt ſtrenger wird. Da endlich, wie ſchon gezeigt wurde, die Natur ſelbſt die Menſchen zur fortwährenden Verbeſſerung des Rechtszuſtandes nöthigt, ſo widerſpricht jene Behauptung auch den Bedingungen der menſchlichen Entwicklung; die Wirklichkeit gewährt uns, was wir als Vernunftweſen anſtreben und verlangen müſſen, was wir aber auch als endliche, *ſinnlich*-vernünftige Weſen allein hoffen können, eine fortſchreitende Annäherung an das Ziel, deſſen wirkliche Erreichung allerdings uns verſagt iſt.

8. Fortſetzung: die Tugendlehre und die Religionsphiloſophie.

Die Sittlichkeit verhält ſich zum Recht, die Tugendlehre zur Rechtslehre, wie das Innere zum Aeußern, wie die Geſinnung zur That.[1]) Das Rechtsgeſetz fordert, daß unſere äußeren Handlungen dem entſprechen, was von allen in Beziehung auf ihr äußeres Handeln verlangt werden muß; das Sittengeſetz fordert das gleiche hinſichtlich der Maxime unſeres Handelns, unſerer Zwecke und Beweggründe. Jenes verlangt Uebereinſtimmung unſeres Verhaltens, dieſe Uebereinſtimmung unſerer Geſinnung mit den Geboten der Vernunft, jenes Legalität, dieſes Moralität oder Tugend. (Vgl. S. 474 f.) Die ſittlichen Verpflichtungen ſind daher Tugendpflichten, und ſie unterſcheiden ſich als ſolche von den rechtlichen ſowohl durch ihren Gegenſtand als durch ihren Beweggrund. Die Rechtspflichten beziehen ſich auf beſtimmte Handlungen oder Unterlaſſungen, über die Geſinnung des Handelnden beſtimmen ſie nichts; die Tugendpflichten fordern eine beſtimmte Geſinnung, in welcher Art aber und in welchem Maße ſich dieſe zu bethätigen hat, müſſen ſie mehr oder weniger dem eigenen Urtheil des Handelnden überlaſſen; ſie können wohl gewiſſe Handlungen, als ſchlechthin unverträglich mit einer ſittlichen Geſinnung, unbedingt verbieten, aber ſie können keine beſtimmte poſitive Leiſtung unbedingt fordern. Das Recht verpflichtet mich z. B. fremdes Eigenthum zu achten, meine Verbindlichkeiten gegen Andere zu erfüllen u. ſ. w., und es verpflichtet mich dazu unter allen Umſtänden; das Sittengeſetz dagegen verlangt zwar die wohlwollende Geſinnung gegen andere Menſchen, welche ſich unter anderem auch durch Wohlthätigkeit äußern wird, und es verlangt dieſe gleichfalls ganz unbedingt; in welcher Weiſe aber und in welchem Umfang ich Andern Wohlthaten zu erzeigen habe, ſchreibt

1) Die Belege zu der nachfolgenden Darſtellung laſſen ſich in Kant's Tugendlehre und bei Fiſcher Geſch. d. n. Phil. IV, 241 ff. u. andern leicht finden.

das Sittengeſetz nicht vor, ſondern dieß muß ich ſelbſt mit Rückſicht auf die Umſtände und auf meine anderweitigen Verpflichtungen beſtimmen. Die Rechtspflichten verlangen alſo vollkommen beſtimmte Leiſtungen, die Tugendpflichten beſtimmen, ſo weit ſie über gewiſſe Verbote hinausgehen, die Art und das Maß der Leiſtungen, zu denen ſie uns verbinden, nur unvollkommen: jene ſind, wie Kant ſagt, vollkommene, dieſe unvollkommene Pflichten. Ebendeßhalb aber ſind die erſteren Zwangspflichten (vgl. S. 476); ja Kant behauptet (Rechtsl. Einl. § E), die Triebfeder zu ihrer Erfüllung beruhe darauf, daß ein äußerer Zwang dazu möglich ſei. Bei den Tugendpflichten dagegen verhält es ſich anders, denn zu einer Geſinnung, einer Maxime, kann man von niemand gezwungen werden; hier bleibt daher als Beweggrund unſeres Handelns nur jener freie Selbſtzwang übrig, auf den ſich nach Kant's Anſicht im Menſchen jede wahre Sittlichkeit gründet (vgl. S. 456 f.).

Näher zerfallen alle Tugendpflichten in zwei Klaſſen: die Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen. Dieſe zwei Arten von Pflichten unterſcheiden ſich aber nicht blos durch ihren Gegenſtand, ſondern auch durch ihren Zweck, ihren Inhalt. Wenn ſich nämlich alle uns möglichen Zweckbeſtimmungen überhaupt auf zwei Stücke zurückführen laſſen, die Vollkommenheit und die Glückſeligkeit, ſo kann unſere eigene Glückſeligkeit nie der Zweck unſerer pflichtmäßigen Thätigkeit ſein: theils weil dieſe Thätigkeit dadurch verunreinigt, einem ihr fremden Intereſſe untergeordnet würde (vgl. S. 455); theils weil alle Menſchen ſchon von Natur nach Glückſeligkeit ſtreben, das aber, was jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, nicht ohne Widerſpruch ihm zur Pflicht gemacht, als „eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck" behandelt werden kann. Was umgekehrt andere Menſchen betrifft, ſo kann ihre Vollkommenheit nicht unſer Zweck und mithin auch nicht unſere Pflicht ſein; denn die Vollkommenheit eines Menſchen beſteht eben darin, daß er ſelbſt im Stande iſt, ſich ſeinen Zweck nach ſeinen eigenen Begriffen von Pflicht

zu ſetzen, und es wäre eine widerſprechende Forderung, daß wir für den Andern thun ſollen, was niemand, als er ſelbſt, thun kann. Die Beförderung fremder Vollkommenheit kann daher ebenſowenig unſere Pflicht ſein, als die unſerer eigenen Glückſeligkeit; Anderen können wir nur zur Beförderung ihrer Glückſeligkeit verpflichtet ſein, und wenn die Beförderung der Glückſeligkeit Pflicht für uns iſt, ſo kann dieß nur fremde, nicht unſere eigene ſein.

Indem Kant die allgemeinen Grundſätze ſeiner Sittenlehre nach dieſen beiden Richtungen ausführt, erhält er die ſyſtematiſche Darſtellung aller unſerer Pflichten, welche den Hauptkörper ſeiner Tugendlehre ausmacht. Das Schema, nach welchem dieſe Darſtellung geordnet iſt, die Unterabtheilungen, in welche er die beiden Hauptklaſſen von Pflichten weiter zerlegt, können hier übergangen werden. Als bezeichnend für Kant's Denkweiſe tritt in ſeinen Ausführungen beſonders Ein Zug hervor: die Strenge, mit welcher darüber gewacht wird, daß weder das Pflichtgebot ſelbſt in ſeiner Unbedingtheit beſchränkt, noch die pflichtmäßige Thätigkeit auf andere Beweggründe, als die Achtung vor dem Geſetz, geſtützt werde. Als Beiſpiel dafür können ſeine Aeußerungen über die Pflichten der Wahrhaftigkeit und der Menſchenliebe dienen. Jene wird von ihm ſo unerbittlich feſtgehalten, daß er auch nicht die geringſte Unwahrheit dulden will, und die Nothlüge ſelbſt in dem Falle verwirft, wenn durch dieſelbe das Leben eines Unſchuldigen gerettet werden könnte. Was die Menſchenliebe betrifft, ſo will Kant zwiſchen der „Liebe des Wohlgefallens" und dem thätigen Wohlwollen ſtreng unterſchieden wiſſen. Nur das letztere kann Pflicht ſein, und nur ihm liegt eine moraliſche Triebfeder zu Grunde; die „pathologiſche" Liebe dagegen iſt uns nicht geboten, „denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben"; eben deßhalb aber hat dieſe Liebe als ſolche auch keine moraliſche Bedeutung, ſie iſt kein ſittliches Motiv. In der gleichen Weiſe erklärt ſich Kant auch über

die Freundschaft, für die er selbst so viel Sinn hatte: sie soll eine moralische sein, Liebe und Achtung sollen sich in ihr das Gleichgewicht halten, sie soll nicht blos auf Neigung und noch weniger auf Berechnung des Vortheils beruhen. Auch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst führt der Philosoph vor allem auf das Gefühl der Selbstachtung, der sittlichen Würde zurück, und eben dieß ist der Grund, weßhalb er die Lüge so unbedingt verurtheilt: sie ist in seinen Augen die größte Verletzung unserer sittlichen Natur, eine „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung der Menschenwürde", und die innere Lüge ist dieß in noch höherem Grade, als die äußere, die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst noch weniger zu entbehren, als die gegen Andere. Gegen andere Wesen, als Menschen, giebt es, wie Kant ausführt (Tugendl. § 17), keine Pflichten; denn die Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nöthigung durch dessen Willen; eine solche kann aber auf uns nur von einem solchen Subjekt ausgeübt werden, welches 1) eine Person ist, und 2) uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist. An der ersten von diesen Bedingungen fehlt es nun in unserem Verhältniß zu den Thieren, an der zweiten in unserem Verhältniß zu der Gottheit und zu höheren Geistern. Wir haben daher gegen diese Wesen keine Verpflichtung. Dieß schließt aber nicht aus, daß wir eine solche in Ansehung derselben haben. Was man gewöhnlich unsere Pflichten gegen die Thiere nennt, ist in Wahrheit eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst, die Pflicht, das Mitgefühl in sich nicht abzustumpfen. Ebenso sind aber auch unsere sogenannten Pflichten gegen die Gottheit vielmehr Pflichten gegen uns selbst. Gott ist uns ja nicht in der Erfahrung gegeben, sondern die Idee Gottes geht aus unserer eigenen Vernunft hervor. Wenn wir zur Anerkennung derselben verpflichtet sind, so kann dieß nur eine Verpflichtung gegen uns selbst sein: der Glaube an Gott kann nur als Bedingung oder als Hülfsmittel unserer Sittlichkeit, nur wegen seiner praktischen Ergebnisse von uns gefordert werden.

In dieſem praktiſchen Glauben an die Gottheit beſteht nun die Religion. Die Religion iſt, nach einer unſerem Philoſophen geläufigen Definition, „die Erkenntniß aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote.“ Die Moral kann nicht auf die Religion gegründet werden, da ſich vielmehr dieſe auf ſie gründet; aber ſie führt zur Religion und bedarf ihrer. Denn der Menſch, welcher ſich verpflichtet fühlt, das Gute zu thun, kann nicht ſo gleichgültig gegen den Erfolg ſeiner Handlungen ſein, daß er ſich nicht das höchſte in der Welt mögliche Gut zum Endzweck ſetzte, und er kann dieß nicht, ohne ein allvermögendes moraliſches Weſen als Weltherrſcher anzunehmen, weil nur durch ein ſolches das höchſte Gut verwirklicht, das Sittengeſetz mit dem Naturgeſetz, der ſittliche Zweck mit den Naturzwecken in Uebereinſtimmung gebracht werden kann. Ebendeßhalb iſt aber auch die Bedeutung der Religion ganz und gar auf ihre ſittliche Wirkung beſchränkt. Der Beweis für das Daſein Gottes läßt ſich nur von der moraliſchen Seite her führen, und die Begriffe, die er uns liefert, laſſen ſich weder zu einer ſpekulativen Theologie noch zur Erweiterung und Berichtigung unſerer Naturkenntniß, ſondern lediglich für unſer praktiſches Verhalten, und näher für unſer ſittliches Leben verwenden; wenn wir über das Weſen Gottes ſpekuliren, wird unſere Theologie zur Theoſophie, wenn wir uns dem höchſten Weſen durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen wollen, wird unſere Religion zur Idololatrie.[1])

Aus dieſem Geſichtspunkt hat Kant in ſeiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ das Chriſtenthum beſprochen. Er unterſucht das Verhältniß desſelben zu ſeinem moraliſchen Vernunftglauben, und er findet, daß beide im weſentlichen übereinſtimmen, und daß ſich auch jene poſitiv chriſtlichen

1) Vgl. S. 458 f. Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. Vorr. z. 1. Aufl. Kritik d. Urtheilskr. § 89. Ebd. 2. Abth. Allg. Anm. zur Teleologie, Bd. VII, 371 Hartenſt. (1. Aufl.) u. a. St.

Lehren, an welchen die Aufklärung der Zeit so großen Anstoß zu nehmen pflegte, ihrem eigentlichen Sinne nach mit der Religion des Philosophen wohl vertragen. Das Christenthum lehrt eine Erbsünde; aber auch die Philosophie nöthigt uns, als Grund des thatsächlich vorhandenen Bösen einen aller That vorhergehenden, und insofern angeborenen, Hang zum Bösen, ein radikales Böses in der menschlichen Natur zu behaupten, welches nur in einer nicht weiter zu erklärenden intelligibeln That der Freiheit bestehen kann; und wenn wir uns von der ersten Entwicklung der Menschheit Rechenschaft geben wollen[2]), müssen wir annehmen, daß in ihrem Fortschritt vom Schlechtern zum Bessern den Individuen der Durchgang durch das Böse nicht erspart blieb, daß das Erwachen der Vernunft und die Losreißung von der Herrschaft des Instinkts Uebel und Laster herbeiführte, die dem Stande der Unwissenheit noch fremd waren. Das Christenthum fordert eine Wiedergeburt; auch die Philosophie belehrt uns, daß der Unterschied des Guten und Bösen nicht blos unsere einzelnen Handlungen, sondern die ganze Maxime unseres Willens betrifft; daß das Böse in einer grundsätzlichen Verkehrung unserer Triebfedern, der Unterordnung des Sittengesetzes unter die Selbstliebe besteht, und mithin auch die Wiederherstellung unserer ursprünglichen Anlage zum Guten nur in einer Umänderung unserer Maxime, einer Revolution in unserer ganzen Gesinnung, bestehen kann. Das Christenthum verkündigt eine Rechtfertigung des sündigen Menschen durch den Glauben, wiewohl es zugleich behauptet, daß derselbe in der Wirklichkeit von der Sünde nie ganz frei werde. Auf das gleiche Ergebniß führt die philosophische Moral, wenn sie einerseits zwar die unvermeidliche Unvollkommenheit unseres sittlichen Zustandes zugeben muß, die den Menschen im besten Fall nur zu einem stetigen Fortschritt im Guten, aber nie

2) Hierüber vgl. m. die Abhandlung v. J. 1786: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, IV, 339 ff. Hartenst.

zum vollen Sieg über das Böſe, zur Heiligkeit kommen läßt; wenn ſie aber nichtsdeſtoweniger denen, in welchen die rechte Geſinnung iſt, die Annahme erlaubt, daß ein Herzenskündiger ſie nicht nach ihren einzelnen, immer mangelhaften, Leiſtungen, ſondern nach ihrem ſittlichen Princip, nach ihrer Geſinnung, nach ihrem intelligibeln Charakter beurtheilen werde, daß daher auch ſie in ihrer Selbſtbeurtheilung den gleichen Maasſtab anzulegen berechtigt ſeien. Knüpft dann ferner das Chriſtenthum das Heil des Menſchen an die Perſon und die Geſchichte Chriſti, ſo kann ſich die Philoſophie (wie Kant geiſtreich, aber allerdings nicht ohne Künſtelei ausführt) auch dieſes, richtig verſtanden, gefallen laſſen. Das Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, der Gott wohlgefälligen Menſchheit, läßt ſich als der ewige, eingeborene Sohn Gottes darſtellen, durch den alle anderen Dinge gemacht ſind, weil es eben nur die Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit iſt, was eine Welt zum Gegenſtand des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zweck der Schöpfung machen kann. Es kann von dieſem Urbild, welches uns auf eine uns unbegreifliche Weiſe innewohnt, geſagt werden, daß es vom Himmel zu uns herabgekommen ſei und die Menſchheit angenommen habe. Da endlich der Uebergang vom Böſen zum Guten, oder die Sinnesänderung, von Schmerzen begleitet iſt und Opfer auferlegt, welche der neue Menſch um des Guten willen, und ſomit in der Geſinnung des Sohnes Gottes übernimmt, während ſie doch eigentlich einem anderen, nämlich dem alten Menſchen, als Strafe gebührten, ſo läßt ſich, wenn wir jene Geſinnung perſonificiren, der Sohn Gottes als der bezeichnen, welcher für alle, die praktiſch an ihn glauben, die Sündenſchuld trage, welcher für ſie der höchſten Gerechtigkeit als Erlöſer genugthue und ſie als Sachwalter vor dem höchſten Richter vertrete.

Die Idee der moraliſchen Vollkommenheit hat nun allerdings ihre Realität vollſtändig in ſich ſelbſt. Denn ſie liegt in unſerer moraliſch geſetzgebenden Vernunft. Wir ſollen ihr gemäß ſein,

und wir müſſen es daher auch können. Der Glaube an dieſe unſere Verpflichtung kann nicht davon abhängig gemacht werden, daß ein unſerem Ideal entſprechender Menſch in der Erfahrung aufgezeigt wird; er kann es ſchon deßhalb nicht, weil nicht allein die äußere Erfahrung die Geſinnung, auf die es doch hier allein ankommt, nicht aufdeckt, ſondern auch die innere Erfahrung eines jeden ihn die Tiefen ſeines Herzens nicht mit voller Sicherheit durchſchauen läßt. Falls aber ein Einzelner das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen in Lehre, Lebenswandel und Leiden wenigſtens ſo weit gegeben hat, als man dieß von äußerer Erfahrung überhaupt verlangen kann, ſo wird man zwar auch in einem ſolchen nur einen eigentlichen und natürlich gezeugten Menſchen ſehen dürfen; aber er wird doch von ſich ſo reden können, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig dargeſtellt würde, er wird den moraliſchen Vernunftglauben an jenes Ideal mit dem Geſchichtsglauben an ſeine Perſon unmittelbar verknüpfen können. Eben dieß iſt aber für die Mehrzahl der Menſchen, wie Kant glaubt, deßhalb Bedürfniß, weil ſich nur auf den Geſchichtsglauben eine Kirche gründen läßt. Um nämlich dem Böſen, welches ſich vorzugsweiſe in der Geſellſchaft und durch die Geſellſchaft fortpflanzt, mit Erfolg entgegenzuwirken, iſt eine Verbindung der Einzelnen zur Förderung des Guten, eine Vereinigung derſelben zu einem „ethiſchen gemeinen Weſen", einem „Volk Gottes unter Tugendgeſetzen" nothwendig; man kann dieſe Vereinigung die allgemeine unſichtbare Kirche nennen. Dieſe allgemeine Kirche kann ſich nun allerdings nur auf den reinen Religionsglauben gründen; denn er allein iſt ein Vernunftglaube, von deſſen Wahrheit ſich jedermann überzeugen kann, jeder Geſchichtsglaube dagegen iſt auf diejenigen beſchränkt, welche die betreffenden Thatſachen kennen gelernt haben. Allein „es iſt eine beſondere Schwäche der menſchlichen Natur daran ſchuld", daß jener reine Glaube in der Wirklichkeit nicht die Kraft hat, einer Kirche zur Grundlage zu dienen. Die Menſchen ſind ſchwer zu überzeugen, daß

ein guter Lebenswandel alles ist, was Gott von ihnen fordert; sie können sich ihre Verpflichtung gegen ihn nur als Verpflichtung zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben. Was für Dienste aber Gott von uns verlangt, wie er von uns verehrt sein will, können wir — sofern diese Verehrung über unsere allgemeine sittliche Verbindlichkeit hinausgeht — nur durch eine ausdrückliche Willenserklärung erfahren; und was uns auf diesem Wege mitgetheilt wird, das sind statutarische Gesetze. So tritt an die Stelle des reinen Vernunftglaubens der Kirchenglaube, an die Stelle der Einen moralischen Gesetzgebung eine Vielheit statutarischer Religionsgesetze; und in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit geht dieser Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben voran. Die Religion wird von einer Offenbarung hergeleitet; d. h. von einer göttlichen Anordnung, deren Möglichkeit sich zwar nicht unbedingt läugnen läßt, deren Wirklichkeit aber in einem gegebenen Fall zu behaupten, Vermessenheit oder wohl gar absichtliche Usurpation eines höheren Ansehens ist. Ihre Stiftung soll von Wundern begleitet gewesen sein, es sollen durch dieselbe ältere Weissagungen in Erfüllung gegangen sein, ihre Geschichte selbst soll durch das Wunder einer übernatürlichen Eingebung mitgetheilt sein; so wenig wir uns auch von einem Wunder einen Begriff machen können, und so wenig vernünftige Menschen das Wunder jemals praktisch, in ihren Geschäften, gelten lassen, wenn sie ihm auch vielleicht in der Theorie nicht entsagt haben. Der Glaube wird zu einer öffentlichen Verpflichtung, die Glaubensgesetze werden in heiligen Schriften niedergelegt; es bildet sich ein Stand von Priestern, als den geweihten Verwaltern frommer Gebräuche; die Lehrer und Häupter der Kirche machen ihren Glauben zum alleingültigen, allgemein verbindlichen, zur Orthodoxie, wer von ihm abweicht, wird als Ungläubiger gehaßt, oder als Ketzer verflucht und verfolgt. [1])

1) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. 3. St. 1. Abth. Nr. 5. 2 St. g. E. (Allg. Anm.) Streit d. Facultäten 1. Abschn. g. E.

Auch das Chriſtenthum hat ein ſolches ſtatutariſches Kirchenweſen und eine ſtatutariſche Lehre, in der aber, wie ſchon gezeigt wurde, nach Kant's Ueberzeugung, der Vernunftglaube reiner und vollſtändiger, als in irgend einer andern, enthalten iſt. Aeußerlich iſt es aus dem Judenthum hervorgegangen; aber ſeinem Charakter nach ſteht es in keiner weſentlichen Verbindung mit dieſer Glaubensform, von der Kant ſagt, ſie ſei mit ihrem blos ſtatutariſchen, gegen die moraliſche Geſinnung gleichgültigen, den Glauben an ein künftiges Leben abſichtlich ignorirenden, auf dieſes einzige Volk beſchränkten Geſetz eigentlich gar keine Religion, ſondern ein blos politiſches Inſtitut. Es entſtand dadurch, daß ſein Stifter ſich als einen vom Himmel geſandten ankündigte, daß er den Frohnglauben an gottesdienſtliche Bekenntniſſe und Gebräuche für nichtig, und den moraliſchen für alleinſeligmachend erklärte, daß er endlich an ſeiner Perſon durch Lehren und Leiden bis zum Tode ein dem Ideal der Menſchheit entſprechendes Beiſpiel gab. Was dagegen von ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt erzählt wird, hat ſo wenig, als der Auferſtehungsglaube überhaupt, eine weſentliche Bedeutung; dieſer Glaube iſt vielmehr durch die Behauptung, daß die Seele nur in ihrem Körper fortdauern und ihr Daſein in einer Welt nur ein räumliches ſein könne, der Vernunft ſehr läſtig: ſie hat weder ein Intereſſe dabei, einen Körper, den ſie ſelbſt im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuſchleppen, noch kann ſie es begreiflich machen, was dieſe Kalkerde im Himmel ſoll; und wenn ein Paulus unſer Fortleben nach dem Tode aus der Auferſtehung Chriſti beweiſt, ſo müſſen wir vielmehr annehmen, daß nur der moraliſche Glaube an ein künftiges Leben ihn beſtimmte, der Sage von der Auferſtehung Chriſti Glauben beizumeſſen.[1]) Die weitere

1) M. vgl. hierüber und zum folgenden außer der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. (von welcher zunächſt das 3. Stück, 2. Abth. hieher gehört) auch den „Streit der Facultäten" 1. Abſchn. Anh.

Geſchichte des Chriſtenthums iſt längere Zeit dunkel; und von dem Zeitpunkt an, wo dieſes Dunkel ſich aufhellt, gereicht ſie ihm, wie Kant ausführt, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moraliſchen Religion erwarten kann, keineswegs zur Empfehlung. Er ſelbſt hält ſeine Zeit für die beſte der ganzen Kirchengeſchichte, weil in ihr der Keim des wahren Religionsglaubens doch wenigſtens gelegt ſei und ſich nur ungehindert zu entwickeln brauche, um dem moraliſchen Reich Gottes immer näher zu führen. Doch räumt er ein, daß die erſte Abſicht bei der Stiftung des Chriſtenthums keine andere, als die Einführung jenes reinen Religionsglaubens geweſen ſei; er weiſt nach, daß die Lehre Chriſti ihrem weſentlichen Inhalt nach mit dieſem Glauben durchaus übereinſtimme; er glaubt endlich, daß alle weiteren Zuſätze zu demſelben bei ihm und ſeinen erſten Nachfolgern nur den Zweck gehabt haben, die Juden durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue Weltreligion zu gewinnen, nur von einer Anbequemung an den Standpunkt einer beſtimmten Zeit und eines beſtimmten Volkes herzuleiten ſeien. Auch die Lehre, welche von jeher als das tiefſte Geheimniß des Chriſtenthums betrachtet worden iſt, die Trinitätslehre, drückt nach Kant nur das moraliſche Verhalten Gottes zum menſchlichen Geſchlecht aus; ihr eigentlicher Sinn iſt dieſer: Gott 1) als den heiligen Geſetzgeber, 2) als den gütigen Erhalter und Regierer, und 3) als den gerechten Richter der Menſchen darzuſtellen. Deßhalb enthält aber auch dieſe Lehre eigentlich kein Geheimniß. Wo es ſich andererſeits um wirkliche Geheimniſſe handelt, wo Fragen vorliegen, die wir zu beantworten nicht im Stande ſind, da können wir überzeugt ſein, daß dieſelben unſer Verhalten und mithin auch unſere Religion, nicht berühren: was wir in praktiſcher Beziehung brauchen, iſt uns hinreichend geoffenbart, und dieſe Offenbarung iſt für jeden Menſchen verſtändlich.

Iſt aber in der poſitiven Religion der moraliſche Vernunftglaube das einzige, worauf ihr Werth und ihre Bedeutung beruht,

das einzige, was in ihr wirklich Religion iſt, ſo folgt unmittelbar, daß jede religiöſe Ueberzeugung und jede Handlung nur in dem Maße berechtigt iſt, in dem ſie dieſem einzigen Zweck aller Religion dient, ein Hülfsmittel der Sittlichkeit iſt; ſofern ſie dagegen dieß nicht iſt, wird ſie für die wahre Frömmigkeit nicht etwa nur gleichgültig ſein und keinen Zuſammenhang mit ihr haben, ſondern ſie wird ihr poſitiv im Weg ſtehen, weil ſie aus einem falſchen Motiv hervorgeht und auf einen verkehrten Weg führt. Kant ſtellt daher den Grundſatz auf, der, wie er ſagt, gar keines Beweiſes bedarf: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Menſch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt bloßer Religionswahn und Afterdienſt Gottes.“ Aus dieſem Geſichtspunkt verurtheilt er nicht blos ſolche Meinungen und Gebräuche, über deren Verwerflichkeit wenigſtens in der proteſtantiſchen Kirche die meiſten einverſtanden waren; ſondern er ſpricht ſich auch über Dinge, auf welche der orthodoxe Proteſtantismus den höchſten Werth legte, mit einer Offenheit aus, die bei allen Freunden desſelben den höchſten Anſtoß erregen mußte, und die ihm auch wirklich von dem reaktionären Miniſterium Wöllner einen höchſt ungnädigen Erlaß zugezogen hat. Glaubt man einmal, ſich die Gnade der Gottheit auf einem anderen Wege verſchaffen zu können, als durch moraliſche Geſinnung und Handlungsweiſe, ſo macht es, wie Kant ſagt, keinen weſentlichen Unterſchied, ob dieſer mechaniſche Gottesdienſt in feinerer oder in gröberer Weiſe betrieben wird. Ob der Andächtler einen Gang zur Kirche oder eine Wallfahrt anſtellt, ob er ſeine Gebetsformel mit den Lippen, oder wie der Tibetaner „durch ein Gebetrad an die himmliſche Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moraliſchen Dienſtes Gottes es auch immer ſein mag, das iſt alles einerlei und von gleichem Werth.“ Vom tunguſiſchen Schamanen bis zum europäiſchen Prälaten, vom Fetiſchdiener bis zum Puritaner „iſt zwar ein mächtiger Abſtand in der Manier, aber nicht im Princip, zu

glauben." Wer überhaupt Handlungen, die weder an ſich ſelbſt moraliſchen Werth haben, noch Beförderungsmittel der Moralität ſind, zu Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens macht, der ſteht in dem Wahne, er könne den Beiſtand der Gottheit herbeizaubern; er macht aus dem Gottesdienſt einen Fetiſchdienſt, aus der Religion eine Idololatrie. Die Verfaſſung einer Kirche, in welcher der Fetiſchdienſt regiert, iſt „Pfaffenthum." Der Glaube an Wunder, an Geheimniſſe, an Gnadenmittel, iſt ein Wahnglaube. Auch „das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt, und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn"; denn es iſt die bloße Erklärung eines Wunſches gegen ein Weſen, das dieſer Erklärung nicht bedarf, eine Handlung, durch die nichts gethan, keine von unſern Pflichten erfüllt wird. Der „Geiſt des Gebets", das am Gebet, was allein Werth hat, iſt die Geſinnung, alle unſere Handlungen ſo zu betreiben, als ob ſie im Dienſt Gottes geſchehen; dieſen Wunſch aber in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchſtens nur ein Mittel zur Belebung jener Geſinnung für ſolche, die dieſes Mittels bedürfen, aber nicht eine Pflicht für Jedermann ſein. Kant's Stellung zu dem Poſitiven in der Religion iſt demnach im weſentlichen dieſelbe, welche wir ſchon bei Leſſing getroffen haben.

Auch darin ſtimmt er mit Leſſing überein, daß er aus ſeiner Anſicht über das Weſen und die Bedeutung der Religion die Forderung eines allmählichen Fortgangs von der poſitiven zur reinen Vernunftreligion ableitet. Mag ein Kirchenglaube auch noch ſo hoch ſtehen: er hat doch immer zweierlei Beſtandtheile, ſtatutariſche und moraliſch-religiöſe. Seine Berechtigung und ſeine wohlthätige Wirkung beruht darauf, daß die erſten von dieſen nichts weiter ſein wollen, als ein Hülfsmittel für die zweiten, daß ihnen kein ſelbſtändiger Werth beigelegt, das, was nur der moraliſche Vernunftglaube leiſten kann, in keiner Beziehung von ihnen erwartet wird. Damit dieß geſchehe, muß die poſitive Religion, ſofern es ſich um ihre praktiſche Anwendung

im Volksunterricht handelt, im Geiſt der reinen Vernunftreligion ausgelegt, die uns zu Händen gekommene Offenbarung durchgängig zu einem Sinn gedeutet werden, der mit ihren praktiſchen Regeln übereinſtimmt. Ob dieß auch ihr eigentlicher Sinn iſt, darauf kommt es, wie Kant glaubt, nicht an; wenn jene moraliſche Auslegung nur irgend möglich iſt, muß ſie einer buchſtäblichen vorgezogen werden, die für die Moralität nichts enthält, oder ihr gar entgegenwirkt. Nicht die Schriftgelehrſamkeit und was man vermittelſt ihrer aus der Bibel herauszieht, ſondern was man mit moraliſcher Denkungsart in ſie hineinträgt, muß dem Vortrag an's Volk die Leitung geben; was die heiligen Schriftſteller ſelbſt dabei im Sinn gehabt haben möchten, hat man bei dieſer Gelegenheit nicht zu unterſuchen. Wohldenkende Volkslehrer haben es immer und in allen Religionen ſo gehalten; daß ſich dieß aber thun läßt, ohne eben immer wider den buchſtäblichen Sinn des Volksglaubens ſehr zu verſtoßen, kömmt daher, weil lange vor dieſem letzteren die Anlage zur moraliſchen Religion in der menſchlichen Vernunft verborgen lag, und auch ſchon die erſten rohen Aeußerungen derſelben in ihre Dichtungen etwas von dem Charakter ihres überſinnlichen Urſprungs, wenn auch unvorſätzlich, gelegt haben. Der Kirchenglaube hat mithin zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben, in dem ſein eigentlicher Zweck liegt; er ſoll nichts anderes ſein, als ein Vehikel für jenen, und nur als ſolches ſoll er auch behandelt werden. Je entſchiedener dieß aber geſchieht, um ſo mehr werden ſeine Anhänger über ihn hinauswachſen, um ſo weniger werden ſie ſeiner Stützen ferner bedürfen. Jeder Kirchenglaube hat daher, wie Kant ausdrücklich erklärt [1]), die Beſtimmung, ſich ſelbſt mit der Zeit entbehrlich zu machen. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, — ſagt er mit Leſſing — welches zu ſeiner Zeit gute Dienſte that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur

1) Rel. innerh. u. ſ. w. 4. St. 2. Th. §. 2 Schl.

Feſſel, wenn der Menſch in das Jünglingsalter eintritt. Unſere phyſiſche und moraliſche Anlage bringt es mit ſich, daß die Religion von allen empiriſchen Beſtimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geſchichte beruhen und vermittelſt eines Kirchenglaubens die Menſchen proviſoriſch zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, daß die reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrſche, damit Gott ſei alles in allem. Mit dieſem Sieg des Vernunftglaubens wird dann auch der Gegenſatz und Streit der Staaten aufhören, und jenes Reich des ewigen Friedens beginnen, in welchem das ſittlich-religiöſe Ideal unſeres Philoſophen mit dem rechtlich-politiſchen zuſammenfällt.

9. Der Charakter und die geſchichtliche Bedeutung der kantiſchen Philoſophie.

Die Angelpunkte des kantiſchen Syſtems liegen in zwei Fragen: der erkenntnißtheoretiſchen und der ethiſchen. In der Beantwortung dieſer Fragen faſſen ſich die meiſten und wichtigſten von den Beſtimmungen zuſammen, auf denen ſeine epochemachende Wirkung beruht. Durch ſeine Erkenntnißtheorie tritt Kant (wie ſchon S. 402. 421 f. bemerkt wurde) nicht allein dem wolffiſchen Dogmatiſmus entgegen, ſondern er geht überhaupt über alle ſeine Vorgänger hinaus, um ihre Anſichten über die Entſtehung und die Wahrheit unſerer Vorſtellungen zu berichtigen und durch einander zu ergänzen, jeder von ihnen die Grenzen ihrer Geltung und die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit zu beſtimmen, ſie insgeſammt in einem neuen Princip zu verknüpfen, zugleich aber auch durch dasſelbe zu widerlegen. Wenn der Empiriſmus alle Vorſtellungen aus der Wahrnehmung, der leibniziſche Rationaliſmus ſie alle aus unſerem eigenen Geiſt abgeleitet hatte, ſo giebt Kant jedem von beiden in einer beſtimmten Beziehung, eben deßhalb aber keinem von ihnen ganz Recht. Unſere Vorſtellungen nehmen, wie er glaubt, ihren Inhalt aus-

ſchließlich aus der Empfindung, ihre Form erhalten ſie ganz und gar durch unſere eigene, von aprioriſchen Geſetzen beſtimmte Geiſtesthätigkeit. Sofern nun das letztere der Fall iſt, ſtimmt er Hume's Behauptung zu, daß die Dinge und ihr gegenſeitiger Zuſammenhang uns nicht in der Erfahrung gegeben ſeien, ſondern von uns ſelbſt aus den Empfindungen, dem einzigen, was uns unmittelbar gegeben iſt, gebildet werden; ja er führt dieſe Behauptung noch viel umfaſſender durch, als jener, indem er nicht allein die aprioriſchen Denkformen vollſtändig zu verzeichnen unternimmt, ſondern ebenſo auch die Wahrnehmung durch aprioriſche Anſchauungsformen bedingt findet, und demnach die Erfahrung überhaupt auf die aller Erfahrung vorangehenden Geſetze unſeres Vorſtellens als ihre aprioriſche Bedingung zurückführt. Weil er aber doch zugleich neben dieſer ſubjektiven Bedingung der Erfahrung in den Gegenſtänden, welche unſere Empfindungen hervorrufen, auch eine objektive anerkennt, und weil er unſere Vorſtellungen aus dieſen ihren Bedingungen nach feſten Geſetzen hervorgehen läßt, iſt ſein Ergebniß nicht ein ſkeptiſches, ſondern ein kritiſches: er behauptet nicht, wir wiſſen nichts von den Dingen, ſondern wir wiſſen von ihnen, aber nur als Erſcheinungen, nur wiefern ſie ſich uns unter unſern menſchlichen Anſchauungs- und Denkformen darſtellen, nicht abgeſehen von dieſen, nach ihrem Anſich; und aus dem gleichen Grunde darf ſein Idealiſmus auch nicht mit dem eines Berkeley verwechſelt werden, welcher das Objekt der ſinnlichen Wahrnehmung als ſolches ganz geläugnet und ſie ſtatt deſſen von der göttlichen Wirkſamkeit hergeleitet hatte. Aber auch Locke und Leibniz ſtellt ſich Kant mit dieſer Anſicht ebenſo entgegen, wie er andererſeits an ſie anknüpft und ſie mit einander verknüpft. Er giebt weder dem erſten die Wahrheit der Erfahrung, noch dem andern die der aprioriſchen Begriffe ſchlechthin zu; er beſchränkt vielmehr die Wahrheit der Erfahrung auf die Erſcheinungen und die Wahrheit der Begriffe auf das Gebiet einer möglichen Erfahrung: jenes

weil uns die Erfahrung die Dinge nur in unſern Vorſtellungsformen zeigt, dieſes, weil unſere Begriffe nichts anderes ſind, als eine Zuſammenfaſſung des empiriſch Gegebenen zur Einheit des Bewußtſeins, und daher nur auf die Erfahrung Anwendung finden und ihren Inhalt nur aus ihr ſchöpfen können. Was ſodann die Erſcheinung ſelbſt betrifft, ſo erkennt er ſowohl den locke'ſchen Satz an, daß die Erfahrung, als den leibniziſchen, daß die Begriffe der Maasſtab der Wahrheit ſeien; er erkennt ſie ſchon deßhalb beide zugleich an, weil er ſich weder eine Erfahrung ohne Begriffe, noch einen Begriff ohne die Erfahrung zu denken weiß, auf die er ſich bezieht. Wir ſehen ſo Kant durchaus bemüht, den Streit der entgegengeſetzten philoſophiſchen Standpunkte, des Empiriſmus und Rationaliſmus, des Realiſmus und Idealiſmus, des Dogmatiſmus und der Skepſis, dadurch zu ſchlichten, daß er jeden der ſtreitenden Theile mit ſeinen Anſprüchen auf das ihm zukommende Gebiet einſchränkt, und in den Principien, welche unbedingt behauptet ſich ausſchließen, nur den einſeitigen Ausdruck der Bedingungen erkennt, die in ihrem Zuſammentreffen unſere Vorſtellungen hervorbringen.

Dieſe ſchiedsrichterliche Stellung kann aber nur der einnehmen, und nur der wird in ihr Ausſicht auf Erfolg haben, welcher ſelbſt über den Partheien ſteht, zwiſchen denen er vermitteln will; nur ein höheres und umfaſſenderes Princip ſetzt den Philoſophen in den Stand, die engeren und einſeitigeren als ſolche zu erkennen. Worin liegt nun dieſes höhere Princip, welches Kant's Erkenntnißtheorie vor den früheren voraus hat? Es liegt darin, daß Kant von der Thatſache unſerer Vorſtellungen auf ihren allgemeinſten Grund zurückgeht, daß er in dem menſchlichen Geiſt, oder dem menſchlichen Selbſtbewußtſein, die Quelle, aus der ſie herzuleiten ſind, aufſucht. Es genügt ihm nicht, daß uns die Dinge in beſtimmten Verhältniſſen des räumlichen Zuſammenſeins und der zeitlichen Aufeinanderfolge erſcheinen, ſondern er fragt, wie ſie uns ſo erſcheinen können. Er beruhigt

ſich nicht bei der Erfahrung, daß gewiſſe Begriffe, wie die des Dinges und ſeiner Eigenſchaften, der Urſache und der Wirkung u. ſ. w., gewiſſe Grundſätze, wie der Satz des Widerſpruchs oder des zureichenden Grundes, in unſerem Denken vorkommen, ſondern er will wiſſen, wie ſie uns entſtehen, er will die Bedingungen kennen lernen, von denen es abhängt, daß wir das Gegebene unter Begriffe faſſen und nach Grundſätzen beurtheilen, die uns weder unmittelbar in der Erfahrung, noch auch vor der Erfahrung, als angeborene Ideen, gegeben ſind. Die allgemeinſte von dieſen Bedingungen findet er nun in unſerer geiſtigen Selbſtthätigkeit. Sie iſt die tiefſte Quelle, der letzte Erklärungsgrund unſerer Vorſtellungen. Die Dinge ſind nicht an ſich ſelbſt in Raum und Zeit, ſondern wir ſind es, die ſie unter der Form des Raumes und der Zeit zur Einheit der Anſchauung zuſammenfaſſen; unſere Begriffe von den Dingen und ihrem Zuſammenhang ſind uns nicht gegeben und nicht aus dem Gegebenen als ſolchem abſtrahirt, ſondern von uns ſelbſt gebildet, in das Gegebene hineingetragen, um es zur Einheit des Gedankens zu verknüpfen. Was ſich dem gewöhnlichen Standpunkt als eine Beſchaffenheit der Dinge darſtellt, die wir durch unſere Wahrnehmung oder unſer Denken erkennen, und was ſich auch der Philoſophie bisher ſo dargeſtellt hatte, das ſtellt ſich Kant als eine Form dar, unter der wir in unſerem Anſchauen und Denken die Dinge betrachten, die wir aber auf die Dinge als ſolche, die Dinge an ſich, zu übertragen kein Recht haben. Es liegt am Tage, wie tief die Veränderung unſerer ganzen Weltanſicht geht, welche hiemit gefordert wird; und auch Kant iſt ſich der Tragweite ſeiner Gedanken vollkommen bewußt. Im Vorwort zur zweiten Auflage der Kritik d. r. V. vergleicht er ſeine eigene Leiſtung mit der des Copernicus. Bisher, ſagt er, nahm man an, unſere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; aber alle Verſuche über ſie a priori etwas auszumachen, führten unter dieſer Vorausſetzung zu nichts. „Man

verſuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik damit beſſer fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſerem Erkenntniß richten." „Es iſt hiemit eben ſo, als mit den erſten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." Kant's Stellung zu der bisherigen Philoſophie läßt ſich wirklich nicht treffender bezeichnen. Es iſt eine Reform, ebenſo durchgreifend, wie die des Copernicus, an der er arbeitet; und das Mittel dazu iſt das gleiche, wie dort: wie der Reformator der Aſtronomie die Erſcheinungen, welche man bis dahin aus der Bewegung des Himmels um die Erde erklärt hatte, ſtatt deſſen aus der eigenen Bewegung der Erde erklärte, ſo erklärt Kant das, was man bis dahin von der Einwirkung der Dinge auf unſern Geiſt hergeleitet hatte, aus der eigenen Thätigkeit unſeres Geiſtes: wenn der Schwerpunkt der Philoſophie bisher in der Frage nach der Beſchaffenheit des vorgeſtellten Objekts lag, ſo verlegt er ihn in die Frage nach den Geſetzen und Bedingungen des Vorſtellens, nach der Beſchaffenheit des vorſtellenden Subjekts.

Eben dieß iſt nun auch der Punkt, in welchem der innere Zuſammenhang zwiſchen den zwei Haupttheilen des kantiſchen Syſtems, der Erkenntnißtheorie und der praktiſchen Philoſophie, liegt. So wie Kant die Sache gewöhnlich darſtellt, könnte man glauben, das Verhältniß beider ſei lediglich das des Gegenſatzes. In unſerem Erkennen haben wir es nur mit der ſinnlichen Erſcheinung zu thun; in eine Beziehung zur überſinnlichen Welt treten wir erſt durch unſer ſittliches Wollen, und ihm allein haben wir auch zu verdanken, was uns von den wichtigſten Gegenſtänden der früheren Metaphyſik, von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, wenigſtens durch einen wohlberechtigten Glauben be-

kannt wird. Aber so gewiß dieser Gegensatz zwischen Kant's theoretischer und praktischer Philosophie vorliegt, so darf man doch nicht übersehen, daß sich derselbe in letzter Beziehung auch wieder aufhebt. Der augenfälligste Unterschied der kantischen Moral von jeder früheren, bis hinauf zu den Stoikern, liegt in der Strenge, mit welcher der Pflichtbegriff hier durchgeführt ist, in der Unbedingtheit und Unabhängigkeit der sittlichen Anforderung. Diese selbst aber hat zu ihrer Voraussetzung die Freiheit, als eine Eigenschaft unseres übersinnlichen Wesens, die Autonomie der praktischen Vernunft, vermöge deren sie die Gesetze ihrer Thätigkeit in sich selbst trägt, und durch keine außer ihr liegenden Gründe, keine sinnlichen Triebfedern, bestimmt wird. Diese freie Selbstbestimmung ist das gleiche auf dem Gebiete des Handelns, was die selbstthätige Erzeugung von Vorstellungen auf dem des Erkennens ist; und auch darin treffen beide zusammen, daß die eine wie die andere sich auf eine formale Bearbeitung des Gegebenen beschränkt; denn wie die aprioriſchen Gesetze unseres Vorstellens nur die Formen bestimmen, in welche wir den gegebenen Vorstellungsstoff fassen, so bezieht sich auch das aprioriſche Gesetz unseres Handelns nur auf die Form, nicht auf die Materie des Willens. Es ist also überhaupt die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes, welche bei Kant nach inneren Gesetzen aus den gegebenen Stoffen die Erscheinungswelt bildet und sie aus ihrem übersinnlichen Wesen heraus in vernunftmäßigem Handeln bestimmt. Kant selbst hat sein System, zunächst aus Anlaß seiner Ansicht über Raum und Zeit, das System des transcendentalen Idealismus genannt (vgl. S. 439); als Idealismus ist es aber auch ganz allgemein und in allen seinen Theilen zu bezeichnen, weil es sowohl den Grund der Erscheinungen als die Norm des Handelns in dem menschlichen Geiste und seinen angeborenen, von der Erfahrung unabhängigen Gesetzen sucht.

Dieser Idealismus geht nun allerdings bei Kant noch nicht so weit, daß er den menschlichen Geist oder das Ich für das

einzige urſprünglich Wirkliche erklärte. Er beweiſt ausdrücklich, daß unſern äußeren Anſchauungen reale von uns ſelbſt verſchiedene Dinge entſprechen, die wir aber freilich, ſofern es ſich um das handelt, was ſie an ſich ſind, für raumerfüllende Gegenſtände, für Körper zu erklären, kein Recht haben (vgl. S. 435 f.); er zeigt ebenſo, daß wir in der Gottheit eine von uns verſchiedene unendliche Urſache unſeres und alles Seins annehmen müſſen (vgl. S. 458 f.). Der Menſch hat, wie er nicht bezweifelt, eine Außenwelt neben ſich und eine Gottheit über ſich. Durch beide iſt ſein eigenes Sein bedingt; aber beide ſind für ihn nur ein Ding-an-ſich, etwas, deſſen Daſein wir nicht läugnen können, deſſen Weſen uns aber durchaus unbekannt iſt.

So anerkennenswerth aber auch die Vorſicht iſt, mit der Kant es vermied, die äußerſten Conſequenzen ſeines Idealiſmus zu ziehen, ſo läßt ſich doch nicht verkennen, daß er gerade dadurch ſich in erhebliche Schwierigkeiten verwickelte. Nicht allein wenn man den allgemeinen Vorausſetzungen ſeines Syſtems widerſprach, ſondern auch wenn man ſie zugab, konnte man in demſelben manche tief eingreifende Frage unbeantwortet, manches Bedenken ungelöſt finden. Es gilt dieß vor allem von Kant's Beſtimmungen über das Ding-an-ſich. Einerſeits nämlich konnte man fragen, ob der Beweis wirklich geführt ſei, daß die Dinge ihrem Weſen nach durchaus unerkennbar für uns ſein müſſen, wenn die unmittelbare Erfahrung dieſelben nur in den Formen unſeres Anſchauens und Denkens, nur als Erſcheinungen darſtellt, ob wir keine Mittel beſitzen, um durch die Beobachtung und Vergleichung der Erſcheinungen das Weſen der Dinge zu beſtimmen. Gab man andererſeits dem Philoſophen die völlige Unerkennbarkeit des Dings-an-ſich zu, ſo erhob ſich die Frage, woher wir denn auch nur von ſeinem Daſein etwas wiſſen können? Wenn ich von einem Gegenſtand ſchlechterdings nicht weiß, *was* er iſt, ſo kann ich auch nicht wiſſen, *ob* er iſt und *daß* er iſt; denn jede Ausſage über das Daſein eines Dings

ſetzt doch irgend einen, wenn auch noch ſo unvollſtändigen Begriff von dem voraus, deſſen Daſein behauptet wird. Wenn Kant das Daſein von Dingen außer uns darzuthun ſuchte, ſo verſtand er unter denſelben doch jedenfalls ein von uns ſelbſt verſchiedenes Reales, das unſere Empfindungen veranlaſſe; wenn er den Glauben an eine Gottheit verlangte, ſo verſtand er unter der Gottheit die von uns ſelbſt verſchiedene Urſache der Welt. Wenn er andererſeits behauptete, von dem Ding-an-ſich können wir abſolut nichts wiſſen, es ſei ein unbekanntes X, ein blos problematiſcher oder Grenzbegriff, ſo hätte er es folgerichtig völlig dahingeſtellt ſein laſſen müſſen, ob es überhaupt ein von uns ſelbſt verſchiedenes Reales gebe; wenn er den Begriff der Urſache für eine Kategorie unſeres Verſtandes erklärte, die als ſolche nur auf Erſcheinungen anwendbar ſei, ſo hätte er ſie auf das Ding-an-ſich nicht anwenden, dieſes Ding als Urſache der Vorſtellungen nicht vorausſetzen dürfen; ja er hätte noch weiter gehen und geradehin ſagen müſſen, daß wir zur Annahme desſelben keinen Grund haben, da es für die Erklärung der Erſcheinungen doch nichts leiſte, ſondern nur die Grenze unſerer Thätigkeit bezeichne, die an ſich ebenſogut in uns als außer uns liegen kann. Dieſe Folgerung iſt auch wirklich in der kantiſchen Schule bald genug gezogen worden, und ſie lag hier um ſo näher, je unläugbarer es iſt, daß Kant's Widerlegung des Idealiſmus und ſein moraliſcher Beweis für das Daſein Gottes von der Bündigkeit einer ſtrengen Beweisführung weit entfernt ſind. Ehe wir aber dieſe neue, für den ganzen weiteren Verlauf der deutſchen Philoſophie entſcheidende Wendung des kantiſchen Idealiſmus in's Auge faſſen, iſt es nöthig, die Aufnahme, welche er in ſeiner urſprünglichen Geſtalt fand, den Widerſpruch, den er erfuhr, und die Schule, die ſeine bedeutendſte Gegnerin in jener Zeit war, etwas näher kennen zu lernen.

II.

Kant's Anhänger und Gegner. Die Glaubensphiloſophie.

1. Die kantiſche Schule, ihre Ausbreitung und Beſtreitung.

Kant's tiefgehende Unterſuchungen fanden anfangs nicht die Beachtung, auf die ſie Anſpruch machen konnten. Daß ſeine Inauguraldiſſertation von den wenigſten geleſen und von noch wenigeren in ihrer Bedeutung erkannt wurde[1]), kann nicht ſo ſehr auffallen; aber auch die Kritik der reinen Vernunft brauchte acht Jahre, bis ſie es zur zweiten Auflage gebracht hatte; und die Urtheile, welche die Wortführer der Aufklärungsphiloſophie, ein Garve, Feder u. ſ. w. über dieſe Schrift fällten, ließen die Gründlichkeit und die Denkſchärfe, welche zur Würdigung eines ſolchen Werkes erforderlich waren, in hohem Grade vermiſſen, und begründeten die Zurechtweiſung nur zu ſehr, welche Kant ihnen im Vorwort zu den Prolegomenen angedeihen ließ. Aber nach einigen Jahren änderte ſich dieß allmählich. Durch Kant's Prolegomenen, durch die „Erläuterungen", welche der Königsberger Hofprediger Johann Schulze (oder Schultz; 1739—1805) i. J. 1784, die „Briefe über die Kantiſche Philoſophie", welche Reinhold 1786 f. erſcheinen ließ, wurde die neue Lehre dem allgemeinen Verſtändniß näher gebracht; ſeit 1785 hatte ſie an der neugegründeten Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung ein Organ, in dem ihre Sache ſehr eifrig und mit großem Erfolge geführt wurde. Die erſten Herausgeber dieſer gelehrten Zeitſchrift, der Philolog C. G. Schütz (1747—1832) und der Juriſt G. Hufeland (1760—1817), der Verfaſſer eines geſchätzten Naturrechts, waren ausgeſprochene Kantianer; noch eifriger

1) Eine Ausnahme macht Tetens; vgl. S. 319. Noch früher hatte ſich Kant's Opponent, der ausgezeichnete jüdiſche Arzt Marcus Herz, in ſeinen „Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit" (1771) zu dem Standpunkt der kantiſchen Diſſertation bekannt.

widmete ſich der fruchtbare philoſophiſche Schriftſteller Ehrhard Schmid (1761—1812) in Jena der Darſtellung und Erläuterung des kantiſchen Syſtems, und auf derſelben Univerſität hatte dieſes ſeit 1787 an Reinhold (auf den ich ſpäter noch ausführlicher zurückkommen werde) ſeinen gefeiertſten und einflußreichſten akademiſchen Vertreter. In Halle trug Jakob (1759—1827), in der Folge auch S. Beck (ſ. u.) und Tieftrunk (1759—1837), unentſchiedener Hoffbauer (1766—1827), in Vorleſungen und Schriften kantiſche Philoſophie vor. Im letzten Jahrzehend des 18. Jahrhunderts fand die neue Schule allmählich auf allen deutſchen Univerſitäten Eingang, während ſie gleichzeitig auch durch eine ausgebreitete ſchriftſtelleriſche Thätigkeit immer mehr Boden gewann. Aus der großen Zahl ihrer Anhänger nenne ich, neben den ſo eben erwähnten und einigen tiefer unten noch zu berührenden Männern (wie Sal. Maimon, Fichte und Schiller): J. Gottfr. Karl Chr. Kieſewetter (1766—1819) und Laz. Bendavid (1764—1832) in Berlin (der letztere auch in Wien); K. H. Heydenreich (1761—1801) in Leipzig; G. S. A. Mellin (1755—1825), den fleißigen Erläuterer Kant's, in Magdeburg; Seb. Mutſchelle (1749—1800) in München; H. L. Pörſchke in Königsberg; Gottl. Benj. Jäſche, der ſich aber ſpäter Jacobi und Fries näherte, in Dorpat; die beiden Geſchichtſchreiber der Philoſophie: W. Gottl. Tennemann (1761—1819) in Jena und Marburg, und J. Göttl. Buhle in Göttingen. Auch Wilh. Traug. Krug in Leipzig (1770—1842) geht bei ſeinem „tranſcendentalen Synthetiſmus" im weſentlichen von Kant aus, nur daß er von Anfang an, mehr in die Breite als in die Tiefe arbeitend, vorkantiſche Popularphiloſophie mit dem Kriticiſmus vermiſchte. Abicht in Erlangen, längere Zeit gleichfalls erklärter Kantianer, gieng ſpäter in theilweiſem Anſchluß an Reinhold auf eine Verbeſſerung des Syſtems aus, mit der er aber keinen großen Erfolg hatte. Kraus in Königsberg (1753—1807), mit Kant

perſönlich befreundet, und mit den Grundlagen ſeiner Lehre einverſtanden, neigte ſich doch mehr, als jener, zum Skepticiſmus; indeſſen traten ſeine Arbeiten erſt nach ſeinem Tode an die Oeffentlichkeit. Auf dem Boden der kantiſchen Lehre ſteht auch Bolzano in Prag (1781—1848), nur daß er dieſelbe, ähnlich wie Krug, der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtands näher zu bringen ſucht; die Veränderungen, die er mit ihr vornimmt, beziehen ſich namentlich auf die Logik und die Erkenntnißtheorie; ſeine rationaliſtiſche Behandlung der katholiſchen Dogmatik koſtete Bolzano ſein Lehramt, wiewohl er dieſelbe ihrem übernatürlichen Urſprung wie ihrem Inhalt nach vor der Vernunft zu rechtfertigen ſich bemühte.

Von beſonderer Wichtigkeit für die Verbreitung der kantiſchen Philoſophie war die Aufnahme, welche ſie bei den Vertretern der übrigen Wiſſenſchaften fand; und dieſe war im ganzen eine ſehr günſtige. Die Naturwiſſenſchaft und die Medicin wußten allerdings von Kant's Unterſuchungen für ihre Zwecke zunächſt keinen großen Gebrauch zu machen; erſt ſpäter und mehr nur mittelbar gewannen ſie auch für dieſe Wiſſenſchaften ihre Bedeutung; und es war nicht blos die kantiſche Conſtruction der Materie und die Idee der inneren Zweckthätigkeit, welche bei vielen Naturforſchern, hauptſächlich durch Vermittlung der ſchellingiſchen Naturphiloſophie, Eingang fand, ſondern noch wichtiger war ohne Zweifel der Einfluß, welchen der Kriticiſmus durch ſein ganzes Verfahren, durch die Genauigkeit der pſychologiſchen Beobachtung, die ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen den ſubjektiven und den objektiven Beſtandtheilen unſerer Vorſtellungen, auch auf die Naturforſchung ausgeübt hat. Weit eingreifender aber wirkte dieſe Philoſophie immerhin auf die Rechts- und Staatslehre, die Geſchichte, die Theologie und die Aeſthetik. Kant's und Fichte's Rechtslehre war die Grundlage, von der P. J. Anſelm Feuerbach (1775—1833) bei ſeinen naturrechtlichen und ſtrafrechtlichen Arbeiten ausgieng; an ſie hielten ſich Hufeland (ſ. o.),

Schmalz, Gros und andere angeſehene Bearbeiter des Naturrechts; das gleiche gilt von A. W. Rehberg (1757—1836), der ſich als Staatsmann und Publiciſt einen geachteten Namen gemacht hat, trotz der Anerkennung, die er Spinoza zollte; auch bei Karl Salomo Zachariä (1769—1843) iſt es zunächſt die kantiſche Rechts- und Staatsanſicht, welche er durch eine umfaſſende Betrachtung der verſchiedenen Staatsformen und Staatseinrichtungen, ihrer realen Bedingungen und ihrer Wirkungen ergänzen will, ohne doch den Standpunkt derſelben im ganzen zu verlaſſen. Den kantiſchen Grundſätzen folgt K. H. L. Pölitz (1772—1838) in der Staatswiſſenſchaft wie in der Geſchichte; ebenſo hat Karl v. Rotteck (1775—1840), der bekannte Vertreter des damaligen ſüddeutſchen Liberalismus, die leitenden Geſichtspunkte ſeiner hiſtoriſchen, ſtaatsrechtlichen und politiſchen Werke vorzugsweiſe von Kant, neben ihm allerdings auch von Rouſſeau entlehnt. Weniger eng und unmittelbar iſt Friedr. Chriſtoph Schloſſer's (1776—1861), des trefflichen deutſchen Geſchichtſchreibers, Zuſammenhang mit der kantiſchen Philoſophie. War ſie ihm auch ohne Zweifel nicht fremd geblieben, ſo war doch ſeine Geiſtesart überhaupt von der Spekulation und Syſtematik abgewendet. Aber der Geiſt der kantiſchen Moral, welcher ſich ſeit der Mitte der achtziger Jahre in immer breiterer Strömung durch die ganze deutſche Bildung ergoß, und welchem ſelbſt an der politiſchen Wiedergeburt Deutſchlands ein ſo bedeutender Antheil zukommt, ſpricht ſich in Schloſſers Geſchichtswerken ſo entſchieden aus, daß wir kein Bedenken tragen dürfen, auch ſie unter den Urkunden aufzuführen, welche von der Macht dieſes Geiſtes wenigſtens mittelbar zeugen. Für die Aeſthetik wußte Schiller (wie ſpäter gezeigt werden wird) Kant's Gedanken in der fruchtbarſten Weiſe zu benützen, während er zugleich für die freie Entwicklung des individuellen Lebens mehr Raum zu gewinnen ſuchte, ohne doch darum der Strenge des Pflichtbegriffs etwas zu vergeben.

Keine andere Wiſſenſchaft erfuhr aber den Einfluß der kantiſchen Philoſophie in höherem Grade, als die Theologie. Hier gerade fand Kant den Boden für ſeine Grundſätze auf's beſte vorbereitet; dabei brachte er aber der bisherigen Denkweiſe eine Vertiefung und Verbeſſerung zu, deren ſie in hohem Grade bedurfte. Wenn er die Religion von der Dogmatik auf die Moral zurückführte, wenn er dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, mit ihren Wundern und Geheimniſſen, jeden Werth abſprach, wenn er die poſitive Religion nur als Vehikel des reinen Vernunftglaubens gelten laſſen wollte, und von ihr verlangte, daß ſie ſich in fortgeſetzter Vervollkommnung immer mehr in jenen auflöſe, ſo ſprach er damit nur aus, was die Aufklärung und der theologiſche Rationalismus ſeit Jahrzehenden behauptet und verlangt hatten. Wenn er andererſeits dem herrſchenden Eudämonismus mit der unerbittlichen Strenge ſeiner Sittenlehre entgegentrat, wenn er dem Handeln und Streben des Menſchen ſtatt der Glückſeligkeit die Pflichterfüllung zum Ziel ſetzte, und auch in der Religion die Bedeutung der Glaubensvorſtellungen und gottesdienſtlichen Uebungen nur nach ihrem Verhältniß zu dieſer allein unbedingten Aufgabe beurtheilte, ſo gab er der Vernunftreligion einen Inhalt, dem Vernunftglauben einen Ernſt, den er bis dahin bei keinem von den Wortführern der Aufklärung, außer Leſſing, gehabt hatte. Kant's Religionsanſicht kam daher dem ſittlichen und dem intellektuellen Bedürfniß der Zeit gleichſehr entgegen; ſie empfahl ſich den Aufgeklärten durch ihre Vernunftmäßigkeit, ihre Unabhängigkeit vom Poſitiven, ihre rein praktiſche Richtung, den Religiöſen durch ihre ſittliche Strenge und ihre würdigen Vorſtellungen über das Chriſtenthum und ſeinen Stifter. Wie ſich die deutſche Theologie vorher auf den Boden der leibniz-wolffiſchen Philoſophie geſtellt hatte, ſo ſtellte ſie ſich jetzt auf den der kantiſchen; und wenn auch die letztere mit ihren erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen für die Mehrzahl der Theologen zu tief gieng, ſo erhielt doch die hiſtoriſche

und dogmatiſche Kritik der theologiſchen Ueberlieferungen durch die Geiſtesrichtung, welche Kant in die Philoſophie eingeführt hatte, einen nachhaltigen Anſtoß, ſeine Moraltheologie vollends wurde nach wenigen Jahren die Grundlage, auf welcher die proteſtantiſche Theologie in Deutſchland faſt ohne Ausnahme, ſelbſt die katholiſche großentheils ſich bewegte, und auf welcher die zwei feindlichen Brüder, der Supranaturaliſmus und der Rationaliſmus, ihre Kämpfe ausfochten. Der letztere war aber hiebei gegen den erſteren ſchon deßhalb entſchieden im Vortheil, weil er nicht allein den Vorgang des Meiſters, ſondern auch die Folgerichtigkeit ſeines Standpunkts für ſich hatte. Wer alle Ueberlieferungen und Meinungen mit den Augen der Kritik betrachten gelernt hatte, wer ſich durch Kant von der Zulänglichkeit des reinen Vernunftglaubens, der Werthloſigkeit alles blos ſtatutariſchen in der Religion hatte überzeugen laſſen, auf den konnte es keinen großen Eindruck machen, wenn Süskind (1767—1829) in Tübingen auseinanderſetzte, daß dem Menſchen übervernünftige Wahrheiten geoffenbart werden können, weil auch ſie unter Umſtänden ein Hülfsmittel zur Beförderung der Moralität ſeien, oder wenn Ammon (1766—1849) die kantiſche Unterſcheidung der ſinnlichen und überſinnlichen Welt für ſeinen „ſchwankenden rationalen Supranaturaliſmus“ zu verwerthen ſuchte, oder wenn Tieſtrunk, im übrigen an Kant's moraliſche Deutung der chriſtlichen Dogmen ſich anſchließend, nicht blos die Möglichkeit, ſondern auch die hohe Wahrſcheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung behauptete, aber den Glauben daran ſchließlich doch nur auf das praktiſche Bedürfniß zu gründen wagte. Die conſequenteren Kantianer waren jedenfalls diejenigen, welche von dieſer Annahme ganz abſahen, und das Chriſtenthum nebſt ſeinem Stifter, bei aller Anerkennung ihres ſittlich-religiöſen Werthes, doch als rein natürliche, geſchichtlich erklärbare Erſcheinungen behandelten; welche daher weder in der Geſchichte dieſer Religion übernatürliche Thatſachen, noch in dem Glauben derſelben übernatürliche

Lehren dulden wollten, und nur durch die Ausmerzung dieser fremdartigen Zuthaten den Vernunftglauben, so wie Kant es verlangt hatte, in seiner Reinheit herstellen zu können überzeugt waren. Diese kantischen Rationalisten, ein Joh. Wilh. Schmid und Chr. Ehrh. Schmid, ein Jacob, Krug, Röhr (1777—1848), Wegscheider (1771—1849), Gesenius (1785—1842), Paulus (1761—1851), Dav. Schulz (1779—1854) und viele andere, bleiben zwar sammt und sonders hinter Kant's geistreicher Behandlung der christlichen Lehren zurück; sie machen ferner dem Dogmatismus der älteren natürlichen Theologie in der Regel größere Zugeständnisse, als jener, ohne doch die Einseitigkeit der bloßen Moralreligion durch einen tieferen Religionsbegriff zu verbessern; sie erlauben sich endlich fast durchaus, die biblischen, namentlich die neutestamentlichen Erzählungen und Lehren, unter Verkennung ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit, durch jene natürlichen Wundererklärungen, deren klassischer Repräsentant Paulus ist, und durch andere künstliche Mittel, der heutigen Bildung gerecht zu machen. Aber trotz dieser Mängel haben sie sich um die theologische Wissenschaft, die sittliche Erziehung und die religiöse Aufklärung unseres Volkes die größten Verdienste erworben; und die kantische Philosophie hat dadurch, daß die Mehrzahl der deutschen Theologen fast ein halbes Jahrhundert lang von ihr ausgieng, einen höchst nachhaltigen und weitgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausgeübt.

Diese beherrschende Stellung errang sie sich nun allerdings, wie sich dieß zum voraus nicht anders erwarten ließ, nur nach lebhaftem Kampf mit den Schulen und Partheien, welche bisher in der deutschen Philosophie den Ton anzugeben gewohnt waren. Unter den strengeren Wolffianern waren es besonders Eberhard in Halle (vgl. S. 296) und J. C. Schwab in Stuttgart, welche die Sache ihrer Schule gegen Kant's kritische Neuerung führten. Der erstere gründete hiefür eine eigene Zeitschrift, zu deren eifrigsten Mitarbeitern außer Schwab damals auch J.

G. E. Maaß in Halle (1766—1823) gehörte; Schwab bewies in einer von der Berliner Akademie gekrönten Preisschrift, 15 Jahre nach dem ersten Erscheinen der Kritik d. r. V., daß die Metaphysik seit Wolff weder einen Fortschritt gemacht habe, noch in ihrer Geltung irgendwie erschüttert worden sei. Nicht anders urtheilten aber auch die Männer der eklektischen Aufklärungsphilosophie über Kant. Tiedemann fand ihn zu dogmatisch, Mendelssohn und J. A. Reimarus[1]) zu skeptisch; seine Hauptgegner auf dieser Seite waren aber Meiners und Feder, welche ihm gleichfalls eine eigene Zeitschrift entgegenstellten (vgl. S. 325). An Feder schloß sich Adam Weishaupt (1748—1830), der bekannte Stifter des Illuminatenordens, in der Bestreitung Kant's an. Mit großem Eifer wurde ferner der Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes in Nicolai's Allg. Deutscher Bibliothek, und von ihm selbst auch in platten satyrischen Romanen, gegen Kant's und später gegen Fichte's Idealismus verfochten; was dem täppischen Manne von beiden (wie schon S. 329 erwähnt ist) eine derbe Züchtigung eintrug. Weniger unbedingt ist der Widerspruch, welcher von Ulrich in Jena (1746—1813), von den zwei schwäbischen Philosophen Abel (1751—1829) und Braftberger (1754—1813), und von Bornträger gegen Kant erhoben wird; alle diese Männer eignen sich bald in höherem bald in geringerem Maße Bestimmungen seines Systems an, ohne daß sie sich doch entschließen könnten, ganz zu ihm überzutreten. Viele Verhandlungen wurden besonders durch die theologischen und religionsphilosophischen Ansichten des königsberger Philosophen hervorgerufen. Die Freunde der wolffischen Metaphysik vertheidigten gegen ihn ihre spekulative Theologie, und namentlich ihre Beweise für das Dasein Gottes, wie dieß in Betreff des ontologischen schon Mendelssohn in den „Morgenstunden" gethan hat; Kant's Aeußerungen über das Christenthum vollends

1) Der Sohn des S. 296 ff. besprochenen Wolffianers.

erſchienen den einen zu freigeiſteriſch, den andern zu myſtiſch. Supranaturaliſtiſche Theologen, wie Storr und J. F. Flatt in Tübingen, Reinhard in Dresden, Kleuker in Kiel, hatten gegen ſeinen Rationalismus von ihrem Standpunkt aus nicht mit Unrecht viele Bedenken; einzelne Fanatiker unter Katholiken und Proteſtanten forderten ſelbſt die Regierungen zu Maßregeln gegen die neue antichriſtliche Philoſophie auf; und dieſe Hetzereien hatten nicht blos in einigen kleineren deutſchen Staaten einen vorübergehenden Erfolg, ſondern auch Kant ſelbſt zog ſeine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" von dem Nachfolger Friedrichs d. Gr. einen höchſt ungnädigen Erlaß zu. Die Aufgeklärten dagegen wußten ſich nicht darein zu finden, daß den Dogmen, welche ſie längſt abgethan glaubten, von dem Philoſophen ein vernünftiger Sinn unterlegt wurde. Es gieng Kant in dieſer Beziehung nicht anders, als es Leſſing vor ihm gegangen war. Aber der ſiegreichen Ausbreitung ſeiner Lehre vermochte der Widerſtand der älteren Schulen auf dem theologiſchen ſo wenig, wie auf dem philoſophiſchen Gebiet, Einhalt zu thun; und die Verhandlungen, zu denen es zwiſchen ihnen und den Anhängern Kant's kam, haben auch nur eine mäßige wiſſenſchaftliche Bedeutung, da in denſelben, der Natur der Sache nach, wohl dieſe oder jene Schwäche der kantiſchen Beweisführungen, dieſe oder jene Lücke des Syſtems aufgedeckt, aber der kantiſchen Kritik weder neue Geſichtspunkte entgegengehalten, noch zur Fortbildung ihrer Ergebniſſe ein erheblicher Anſtoß gegeben werden konnte.

Ein tieferes Intereſſe knüpft ſich an den Widerſpruch, welcher von Seiten der Glaubensphiloſophie gegen Kant erhoben wurde.

2. Die Glaubensphiloſophie: Hamann und Herder.

Die Denkweiſe, der man nach ihrem eigenen Vorgang dieſen Namen gegeben hat, iſt einerſeits dem Kriticismus, andererſeits

der Aufklärungsphiloſophie verwandt. Mit jenem theilt ſie die Abneigung gegen die wolffiſche Metaphyſik und alle Begriffsphiloſophie überhaupt; mit dieſer geht ſie von dem vermittelten Erkennen, von der Demonſtration, auf ein unmittelbares Wiſſen zurück. Aber dieſes unmittelbare Wiſſen hat in ihr nicht den Charakter des „geſunden Menſchenverſtandes“: es ſoll nicht der Verſtand, ſondern eine höhere Art der Ueberzeugung ſein, durch welche die wichtigſten Wahrheiten uns kund werden; ſie ſollen ſich uns im Gefühl, in der inneren Anſchauung offenbaren; und im Zuſammenhang damit ſollen ſie auch nicht allen gleichſehr zugänglich ſein und von jedem, den keine Vorurtheile verblenden, ohne Mühe gefunden werden, ſondern es iſt ſchließlich doch nur eine kleine Gemeinde von Auserwählten, eine Ariſtokratie von ſchönen Seelen und feinſinnigen Geiſtern, welche die volle Empfänglichkeit für ſie beſitzt. Die Wahrheit ſoll nicht auf der Oberfläche des menſchlichen Bewußtſeins liegen, ſondern nur durch eine Vertiefung des Geiſtes, ein Zurückgehen in ſein inneres Weſen entdeckt werden; wir ſollen uns ihrer nicht in Begriffen, bei denen ſich alle dasſelbe denken, ſondern nur in ſubjektiven Gefühlen und Anſchauungen bemächtigen; und ſie ſoll ebendeßhalb in jedem Einzelnen eine eigenthümliche individuelle Geſtalt annehmen: der Aufklärung, die allen Menſchen Eine Verſtandesform aufdrücken will, wird ebenſo lebhaft widerſprochen, wie der kantiſchen Moral, welche allen dieſelbe ſittliche Aufgabe ſtellt, und denſelben Maßſtab der Beurtheilung an ſie anlegt.

Die namhafteſten Vertreter dieſes Standpunkts ſind drei geiſtvolle Männer, die unter einander in naher perſönlicher Verbindung ſtanden: Hamann, Herder und Jacobi. Seine philoſophiſche Darſtellung und Begründung haben wir aber vorzugsweiſe bei Jacobi zu ſuchen. Johann Georg Hamann (1730—1788) in Königsberg[1]) war zwar ein ungewöhnlich bedeutender

1) Wo er das untergeordnete und ziemlich geſchäftsloſe Amt eines Packhofverwalters bekleidete.

Menſch; ſo übertrieben auch die Bewunderung iſt, die man dem „Magus im Norden" (wie er ſelbſt ſich genannt hat) nicht ſelten um ſo bereitwilliger entgegenbrachte, je weniger man ſeine Orakel verſtand. Eine kräftige Sinnlichkeit, ein derber Realiſmus, ein leidenſchaftlich erregbares Gemüth, eine äußerſt bewegliche Phantaſie, eine eindringende Beobachtung ſeiner ſelbſt und anderer Menſchen, ein ſcharfes Auge für fremde Mängel verband ſich in ſeiner originellen Natur mit einem entſchiedenen, aber durchaus poſitiven, Glaubensbedürfniß, mit einem feſten Gottvertrauen, mit einem warmen Gefühl für Freundſchaft, mit einer lebhaften Empfänglichkeit für alles Edle, aber auch mit einer anſpruchsvollen Selbſtüberſchätzung, einer krankhaften Empfindlichkeit, einem rückſichtsloſen Egoiſmus, mit hypochondriſcher Selbſtquälerei, weibiſcher Launenhaftigkeit, weichlicher Nachgiebigkeit gegen ſich ſelbſt, mit willkührlichen Einfällen und Wunderlichkeiten jeder Art zu einem höchſt eigenthümlichen Ganzen. Eine ſolche Perſönlichkeit konnte auf die verſchiedenartigſten Menſchen eine ſtarke Anziehungskraft ausüben, leuchtende Geiſtesfunken ausſprühen, viele vereinzelte Anregungen geben. Aber um eine nachhaltige wiſſenſchaftliche Wirkung auszuüben, war Hamann's Weſen zu unſtet, ſein Denken wie ſeine Schreibart zu zuchtlos. Wo klare Begriffe noththäten, redet er in Hieroglyphen, die ihm ſelbſt oft ebenſo unverſtändlich ſind, wie dem Leſer; wo nur eine methodiſche Unterſuchung zum Ziel führen könnte, reiht ſeine Phantaſie aus dem Chaos der Stoffe, welche eine unbändige Leſeluſt ihm geliefert hat, in ſeltſamen, unberechenbaren Sprüngen die entlegenſten Dinge an einander. Er hat ſeiner innerſten Natur nach einen tiefen Widerwillen gegen alles abſtrakte Denken; er ſträubt ſich nicht blos gegen die Trennung der Elemente, die in der Erfahrung und Empfindung verknüpft ſind, ſondern auch gegen die Unterſcheidung derſelben, ohne welche keine wiſſenſchaftliche Erklärung der Erſcheinungen möglich iſt. Sein Lieblingsgedanke iſt der Satz Bruno's vom Zuſammenfallen aller Gegenſätze, wogegen

er den Principien des verſtändigen Denkens, dem Satz des Widerſpruchs und dem des zureichenden Grundes, wie Jacobi ſagt, von Jugend auf von Herzen gram war[1]); wie aber freilich jener Satz eigentlich zu verſtehen ſei, darüber hat er ſich nicht allein nirgends erklärt, ſondern er bekennt auch geradezu, daß er ſelbſt es nicht wiſſe. Die Philoſophen, findet er (IV, 45), haben von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidebrief gegeben, daß ſie dasjenige ſchieden, was die Natur zuſammengefügt habe. Er hat daher von Hauſe aus ein unüberwindliches Vorurtheil gegen alles methodiſche Philoſophiren; alle Philoſophen ſind, wie er ſagt, Schwärmer, alles philoſophiſche Mißverſtändniß iſt bloßer Wortſtreit, und die gründlichſten Unterſuchungen, eines Kant, Leibniz, Spinoza, werden hochmüthig und wegwerfend als „ſcholaſtiſches Geſchwätz", „Schulfüchſerei und leerer Wortkram" abgethan.[2]) Statt der Begriffe hält er ſich lieber an die Anſchauungen, ſtatt der Beweiſe an die Erfahrung, die Ueberlieferung, den Sprachgebrauch und das, was allen dieſen Arten der Ueberzeugung gemein iſt, den Glauben. Unſere Denkungsart gründet ſich auf ſinnliche Eindrücke und Empfindungen (II, 124); nichts iſt in unſerem Verſtande, ohne vorher in unſern Sinnen geweſen zu ſein; die Grundbeſtandtheile unſerer Vernunft beſtehen daher in Offenbarungen und Ueberlieferungen (IV, 44). Aus dieſer Quelle entſpringt zunächſt die Sprache, welche Hamann, in theilweiſem Widerſpruch gegen Herder, ſeiner empiriſtiſchen Vorausſetzung getreu, für etwas von den Menſchen auf natürlichem Weg erlerntes erklärt;[3]) und mit ihrer Entwicklung fällt, wie

1) M. vgl. hierüber: Hamman's Werke herausg. v. Roth VI, 183. 301. IV, 146. VII, 414. Jacobi's Werke III, 503 f. Auf die genannte Ausgabe von Hamann's Werken beziehen ſich im folgenden die Citate im Text.

2) W. W. VI, 228. VII, 360. VI, 183. VII, 6 f. 243. 314 f. III, 324 f. I, 438. 491.

3) IV, 47 f. 88 f. VI, 143. II, 124 f. Zu ganz klaren Beſtimmungen kommt es aber auch hier nicht.

er glaubt, auch die der Vernunft unmittelbar zuſammen. „Alles Geſchwätz über Vernunft (ſchreibt er VI, 365 an Herder) iſt reiner Wind; Sprache ihr Organon und Criterion! Ueberlieferung das zweite Element.“ „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache“ (VII, 9). Die Wörter, ſagt er (VII, 13), gehören der Sinnlichkeit und dem Verſtand zugleich an, ſie ſeien ſowohl reine und empiriſche Anſchauungen, als reine und empiriſche Begriffe; auch Kant's reine Anſchauungen, Raum und Zeit, verſucht er (VII, 9 f.) von der Laut- und Zeichenſprache herzuleiten; dieſe Ableitung ſelbſt freilich iſt nicht blos an ſich völlig verfehlt, ſondern ſie zeigt auch, daß er für die Grundfrage der kantiſchen tranſcendentalen Aeſthetik gar kein Organ hat. Fragen wir aber, worauf die Gewißheit der Erfahrung ſelbſt ſich gründet, aus der alles unſer Denken herſtammen ſoll, ſo verweiſt uns Hamann auf den Glauben oder die Empfindung. Die Unwiſſenheit des Sokrates, welche dem vermeintlichen Wiſſen der Philoſophen als das höhere gegenübergeſtellt wird, war, wie er ſagt (II, 35), „Empfindung“, lebendiges Gefühl deſſen, wovon die Lehrſätze nur das todte Gerippe enthalten. Das gleiche bezeichnet er aber auch als Glaube, wenn er beifügt: „Unſer eigen Daſein und die Exiſtenz aller Dinge außer uns muß geglaubt, und kann auf keine andere Art ausgemacht werden.“ „Was man glaubt, hat daher nicht nöthig, bewieſen zu werden, und ein Satz kann noch ſo unumſtößlich bewieſen ſein, ohne deßwegen geglaubt zu werden.“ Daß er den Glauben wieder zu Ehren gebracht habe, macht, wie er meint, auch das Hauptverdienſt David Hume's aus, den er deßhalb Kant weit vorzieht (I, 405. VI, 187). Das entſcheidende Merkmal der Wahrheit ſoll demnach nicht in den ſachlich nachweisbaren Gründen, ſondern in der Lebendigkeit und Feſtigkeit der ſubjektiven Ueberzeugung liegen. Dieſe kann aber bei Ueberzeugungen jeder Art und jedes Inhalts gleich ſehr vorhanden ſein; und ſo ſtellt denn auch Hamann nicht allein metaphyſiſche Sätze mit der ſinnlichen Erfahrung auf

Eine Linie, wenn er z. B. von der Unsterblichkeit erklärt (VII, 419 f.), er brauche dafür keine weit hergeholten Beweise, sie sei ihm res facti; sondern die gleiche unmittelbare Gewißheit nimmt er auch für die positiven Dogmen in Anspruch, die sein realistisches, überall auf das greifbare und anschauliche gerichtetes Denken um so weniger zu entbehren weiß, je mehr er bei der vielfachen Bedrängniß, in der er sich sein Leben lang, nicht ohne eigene Verschuldung, befand, dieses Rückhalts auch für sein Gemüthsleben bedurfte.[1]) Die Offenbarung Gottes in der Schrift steht ihm gerade ebenso fest, wie die in der Natur, und die Vernunft darf gegen jene so wenig etwas einwenden, wie gegen diese. Das höchste Wesen ist, wie er sagt, im eigentlichsten Verstande ein Individuum, das nach keinem andern Massstabe, als den es selbst giebt, und nicht nach willkührlichen Voraussetzungen unseres Vorwitzes und unserer naseweisen Unwissenheit gedacht werden kann. Die Vernunft ist uns nicht gegeben, uns weise zu machen, sondern uns von unserer Unvernunft zu überführen, unsere Irrthümer zu vermehren. Es ist daher ganz natürlich, daß die geoffenbarte Wahrheit der Vernunft sauer eingeht. „Lügen und Romane, meint Hamann, müssen wahrscheinlich sein, Hypothesen und Fabeln; aber nicht die Wahrheiten und Grundlehren unseres Glaubens.“[2]) So positiv dieß aber auch lautet, und so aufrichtig Hamann's Widerwille gegen die Aufklärung und ihren Theismus ist,[3]) so kann es doch einem so subjektiven, so

1) Als er bei seinem Aufenthalt in London (1757 f.) durch seine unordentliche Lebensweise und durch seine unverantwortliche Vernachlässigung der geschäftlichen Angelegenheiten, die seine Freunde ihm anvertraut hatten, in die äußerste Noth gerathen war, wurde (wie er selbst in den merkwürdigen „Gedanken über meinen Lebenslauf“ I, 149 ff. erzählt) die Bibel sein Trost, und von da an klammerte er sich an die positive Religion an, ohne doch deßhalb seinen launenhaften Neigungen Zwang anzuthun.

2) VII. 418. 43. I, 55. 405. 425. II, 101.

3) Vgl. VII, 191. IV, 283 f. VI, 143 u. a. St.

ganz auf sein Gefühl, seine individuellen Eingebungen und Einfälle gestellten Menschen mit den Dogmen, welche gerade dazu dienen sollten, das individuelle Belieben in der Religion auszuschließen, unmöglich ein rechter Ernst sein; und wirklich sagt er auch (VII, 58): Dogmatik und Kirchenrecht gehören lediglich zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten; diese sichtbaren Anstalten seien aber weder Religion noch Weisheit, die von oben herabkommt, sondern (nach Jak. 3, 15) irdisch, menschlich und teuflisch; und Jacobi bezeugt von ihm (W. W. III, 505): der wahre Glaube sei ihm Hypostasis, alles andere nenne er „heiligen Koth des großen Lama"; jeder Versuch, andern die Wahrheit einzutrichtern, scheine ihm eitel, und deßhalb sei ihm auch Lavater's Durst nach Wundern ein bitteres Aergerniß. Auch in der Religion soll daher doch alles individuell sein, die Wahrheit soll sich nicht beweisen, sondern nur empfinden lassen.

Daß nun ein so gearteter Mann einer so streng methodischen, die schärfste Begriffszergliederung fordernden Untersuchung, wie Kant's Kritik d. r. V., keinen Geschmack abgewinnen konnte, ist leicht zu begreifen. In seinen Aeußerungen über dieses Werk[1]) tritt als der bedeutendste sachliche Einwurf gegen dasselbe die Bemerkung hervor: wenn Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, so sei die kantische Trennung derselben gewaltsam und unnatürlich. Diese Bemerkung trifft wirklich einen Punkt, an welchem auch mehrere von Kant's Schülern eine wesentliche Ergänzung seiner Bestimmungen nöthig gefunden haben. Nur übersieht Hamann, daß für die wissenschaftliche Untersuchung des Erkenntnißvermögens zunächst jedenfalls die scharfe Unterscheidung und gesonderte Betrachtung der Wahrnehmungs- und Denkthätigkeit geboten war, und daß man in

1) VI, 45 ff. VII, 1 ff.; weitere Nachweisungen giebt Roth VIII, a, 330. b, 259.

derſelben immerhin zu höchſt wichtigen Ergebniſſen kommen konnte, wenn es auch nicht gelang, die gemeinſame Wurzel der Sinnlichkeit und des Verſtandes genauer zu beſtimmen; er ſelbſt ohnedem hat zu dieſer Beſtimmung keinen Verſuch gemacht.

Aehnlich geht es ihm mit ſeinen Einwürfen gegen Mendelsſohn, welcher in ſeinem „Jeruſalem“ die Trennung der Kirche vom Staat und die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom religiöſen Bekenntniß verlangt und ſich hiefür auf naturrechtliche Erörterungen geſtützt hatte, in denen er ſich im weſentlichen an Wolff anſchloß. Hamann beſtreitet [1]) die Abtrennung der Handlung von der Geſinnung, des Staats von der Kirche; er beſtreitet aber auch die wohlbegründete Unterſcheidung des Rechts und der Moral, des bürgerlichen und des religiöſen Lebens, die Toleranz des Aufklärungsjahrhunderts und ſeines großen Königs. Er ſträubt ſich nicht blos gegen das oberflächliche und übereilte, ſondern auch gegen das wahre und berechtigte in der herrſchenden Denkart, er verwirft nicht blos die Verſtandesabſtraktionen, ſondern mit ihnen nur zu oft auch die verſtändige Betrachtung der Dinge überhaupt.

Ein weit geordneterer Kopf und ein viel gediegenerer Denker war Johann Gottfried Herder (1744—1803). Er war nicht umſonſt zu Kant's Füßen geſeſſen, [2]) er war von ihm nicht allein in die leibniz-wolffiſche Philoſophie, ſondern auch in die Lehren eines Kepler und Newton, eines Hume und Rouſſeau eingeführt worden; und er hatte an ihm das unerreichte Muſter

1) In ſeinem „Golgatha und Scheblimini“ (VII, 19 ff.). Ueber den wunderlichen Titel dieſer Schrift ſ. m. VII, 94. 125 ff. VIII, a, 350. 353.

2) Er hörte Kant in den Jahren 1762—65, und er hat den außerordentlichen Eindruck, den ſeine anziehenden und belehrenden, nach allen Seiten zum Selbſtdenken auffordernden Vorträge auf ihn machten, noch nach dreißig und mehr Jahren (in den Briefen z. Bef. d. Humanität 49. Br. und der Vorrede zur Kalligone; W. W. z. Phil. u. Geſch. XI, 189. XV, XIX) mit lebhaften Farben geſchildert.

eines ſcharfen, methodiſchen, unabhängigen Denkers vor Augen gehabt. Aber ſo wenig ſich auch die Schule, die er hier durchlaufen hatte, in ſeinen Arbeiten verläugnet, ſo war doch der Sinn und die Anlage zur Philoſophie bei ihm nicht ſo rein und ſo kräftig, daß gerade auf dieſem Gebiete eine hervorragende Leiſtung von ihm zu erwarten geweſen wäre. Herder war ein ungemein reicher und vielſeitig gebildeter Geiſt; ſein Ideal iſt die Humanität, die harmoniſche Entwicklung und Bethätigung aller Kräfte, die in der menſchlichen Natur liegen; was immer für den Menſchen ein Intereſſe beſitzt und auf ſein Wohl Beziehung hat, das erweckt ſeine lebendige Theilnahme, regt ſeine Wißbegierde, ſein Nachdenken, ſeine ſchriftſtelleriſche und dichteriſche Thätigkeit an. Aber indem er zu vieles zugleich ſein will, Philoſoph und Dichter, Theolog und Geſchichtsforſcher, Prediger und Literat, iſt er keines von allem ſo, wie er es an ſich ſein könnte. Er hat auf den verſchiedenſten Gebieten bedeutendes geleiſtet, nach allen Seiten hin Anregungen gegeben, fruchtbare Gedanken ausgeſtreut; aber er hat nicht allein auf keinem Gebiete ein höchſtes erreicht, ſondern er hat auch faſt keines rein gehalten, und durch dieſe Vermiſchung verſchiedenartiger Aufgaben dem Werth und der Wirkung ſeiner Schriften nicht wenig geſchadet. Und dabei iſt er ſich dieſes Mangels ſo wenig bewußt, daß er vielmehr gerade deßhalb ſich über andere erheben zu dürfen meint, weil ſie ganz ſind, was er nur halb iſt. Er ſieht auf Göthe herab, weil er blos Dichter, und auf Kant, weil er blos Philoſoph ſein will; der eine iſt ihm zu abſtrakt, der andere zu leichtfertig; daß ſie weniger wären, wenn ſie mehr ſein wollten, hat er ſich nicht klar gemacht. In ihm ſelbſt läßt ſich allerdings neben ſeinen ſonſtigen Anlagen auch eine philoſophiſche Ader nicht verkennen. Er will nicht bei der Oberfläche der Dinge ſtehen bleiben, er hat das Bedürfniß, die Erſcheinungen aus ihren Urſachen zu erklären, und er iſt in ſeinem Denken ſelbſtändig genug, um ſich nicht bei Schulformeln zu beruhigen, ſich nicht mit Worten, denen

keine bestimmte Vorstellung, mit Begriffen, denen keine Anschauung entspricht, abspeisen zu lassen. So ausgebreitet sein Wissen ist, so vielseitig ist auch das Interesse seines Denkens; seine Schriften sind voll von treffenden Wahrnehmungen und anregenden Bemerkungen, und bei solchen Gegenständen, die seiner Geistesart zusagen, wie die Philosophie der Geschichte und die Untersuchung über den Ursprung der Sprache, wird man ihm das Verdienst nicht streitig machen können, daß ihm die Erforschung derselben eine wesentliche Förderung zu verdanken hat. Aber zum Philosophen als solchem fehlte es ihm zu sehr an Strenge der Methode und an Gründlichkeit der Forschung. Er weiß jede Frage von verschiedenen Seiten zu beleuchten; er ist fruchtbar an Combinationen, für die sein reiches Wissen und seine lebhafte Phantasie ihm die Mittel darbietet, und es gelingt ihm dadurch nicht selten, seinem Gegenstand neue, oft überraschende Gesichtspunkte abzugewinnen. Aber er hat nicht die Geduld, eine Untersuchung schrittweise zu führen, eine Beweisführung unverdrossen durch alle ihre Mittelglieder zu verfolgen und in ihren Einzelheiten genau zu prüfen; nicht die Selbstverläugnung, sich auf die Punkte, deren Erörterung ihm zunächst obliegt, zu beschränken und die anderweitigen von allen Seiten herbeiströmenden Gedanken fernzuhalten. Er hat Sinn und Verständniß für die konkreten Erscheinungen und die geschichtlichen Vorgänge; allein die Kraft der Abstraktion hält bei ihm mit der Lebendigkeit der Anschauung nicht gleichen Schritt: die Zergliederung des Gegebenen, durch die jede wissenschaftliche Erkenntniß desselben bedingt ist, die Auflösung des Zusammengesetzten in seine Elemente ist nicht seine Sache, und wenn andere sie vornehmen, beschwert er sich, daß sie metaphysische Dichtungen an die Stelle der Wirklichkeit setzen. Er giebt uns auf specielleren Gebieten manche eindringende und geistvolle Auseinandersetzung; aber bei den philosophischen Principienfragen stoßen wir sofort auf die Schranke seiner geistigen Begabung, und um die Bestimmungen,

welche ſich ihm von verſchiedenen Punkten aus ergeben haben, in durchgängige Uebereinſtimmung mit einander zu ſetzen, iſt er zu wenig ſyſtematiſcher Denker. Wir finden ſo bei ihm allerdings philoſophiſches Bedürfniß und philoſophiſche Anſichten; aber wir finden keine Philoſophie aus Einem Guſſe, keinen klar und beſtimmt durchgeführten Standpunkt. In dieſer Beziehung ſteht Herder nicht allein hinter einem Kant oder Fichte, ſondern auch hinter Jacobi, den er an Vielſeitigkeit allerdings übertrifft, unverkennbar zurück.

Herder hatte ſeine erſte philoſophiſche Bildung, wie bemerkt, in der leibniziſchen Schule erhalten, der ſein Lehrer Kant damals noch angehörte; er hatte ſich aber ſchon frühe auch mit den engliſchen Philoſophen, namentlich Baco und Shaftesbury, mit Hume und Rouſſeau bekannt gemacht; in der Folge (aber doch erſt ſeit 1783) kam er in nahe Verbindung mit Jacobi, und ſtudirte auch das Syſtem Spinoza's, auf welches dieſer die Aufmerkſamkeit wieder gelenkt hatte, mit lebhafter Theilnahme, während er ſich von dem kantiſchen Kriticiſmus durchaus abgeſtoßen fand, und demſelben noch in ſeinen und Kant's letzten Lebensjahren, mit einer durch perſönliche Empfindlichkeit geſteigerten Gereiztheit, in einem nicht ſelten hochmüthig wegwerfenden und geradezu hämiſchen Tone entgegentrat. Für ſeinen eigenen Standpunkt iſt zunächſt die Anſicht über die Natur und die Bedingungen des Erkennens bezeichnend, welche er auch früher ſchon ausſprach, und dann in ſeiner „Metakritik" (1799) gegen Kant eingehend vertheidigte. Eine in ſich einſtimmige und auf feſten Principien ruhende Erkenntnißtheorie dürfen wir freilich von ihm nicht erwarten. Zunächſt bekennt er ſich zum philoſophiſchen Empiriſmus. Er ſagt, die Vernunft ſei dem Menſchen nicht angeboren, ſondern müſſe von ihm gelernt werden, ſie ſei „nichts als etwas vernommenes, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Menſch nach ſeiner Organiſation und Lebensweiſe gebildet worden;" die Ver-

nunftwiſſenſchaft, die Metaphyſik, ſei nur „ein Namenregiſter hinter Beobachtungen der Erfahrung.“ Er behauptet gegen Kant, es gebe keine aprioriſchen, von der Erfahrung unabhängigen Begriffe; die Funktion des Verſtandes ſei nur: anerkennen, was da iſt. Er hält alle jene Vorſtellungen, deren aprioriſchen Urſprung Kant zu erweiſen verſucht hatte, die Vorſtellungen des Raumes, der Zeit, der Urſache und Wirkung, für Erfahrungsbegriffe. Er nimmt Anſtoß daran, daß Kant die Receptivität und die Spontaneität, die Anſchauung und die Begriffe, als zwei Stämme der menſchlichen Erkenntniß neben einander ſtelle, ohne ſie auf ihre gemeinſchaftliche Wurzel zurückzuführen; und er berührt damit eine unläugbare Lücke in Kant's Syſtem (vgl. S. 529). Aber was er ſelbſt gethan hat, um dieſem Mangel abzuhelfen, iſt ſehr ungenügend. Unſere Natur, ſagt er[2]), ſo viele Kräfte wir ihr auch mit Recht zuſchreiben, kenne doch nur Eine Hauptkraft des Innewerdens, unter dem großen Geſetz: „Eins in Vielem.“ Jedes Empfinden ſei Empfangen, Aneignen eines Einen aus Vielem. Nicht anders verhalte es ſich auch mit dem Denken: denkend erſchaffe ſich die Seele fortgeſetzt ein Eins aus Vielem, wie der innere Sinn ſolches in der Empfindung erfaßte; es ſei dieſelbe Naturkraft, die ſich hier dunkler, dort heller und thätiger, jetzt in einzelner jetzt in zuſammenhängender Wirkſamkeit zeige. Damit erfahren wir doch gar nichts genaueres über die Entſtehung unſerer Vorſtellungen. In der gleichen Unbeſtimmtheit bewegen ſich aber Herders erkenntniß theoretiſche Auseinanderſetzungen durchweg. Kant's tiefdringende Unterſuchungen über die Grundformen des Verſtandesgebrauchs nennt er (a. a. O. 166) „öde Wüſten voll leerer Hirngeburten im anmaßendſten Wortnebel“; aber ſeiner eigenen Darſtellung der „Grundbegriffe und Grund-

1) Ideen z. Phil. d. Gſch. W. W. z. Phil. u. Geſch. (Karlsr. 1820) III, 171. IV, 199.

2) Metakritik (W. W. z. Ph. u. G. XIV) 97 ff. u. a. St.

ſätze des anerkennenden Verſtandes" fehlt es an jeder ſtrengeren wiſſenſchaftlichen Haltung, und als ihr allgemeinſtes Princip ſtellt er den nichtsſagenden Satz hin: „der menſchliche Verſtand erkennet, was ihm erkennbar, in der Weiſe, wie es ihm, ſeiner Natur und ſeinen Organen nach, erkennbar iſt." Als ſein Grundgedanke tritt die Behauptung auf, in der er ſich ausdrücklich an Jacobi anſchließt[1]): der Zweck unſerer Gedanken dürfe nur der ſein, Daſein zu enthüllen; wie wir es aber anzufangen haben, um dieſen Zweck zu erreichen, darüber weiß er uns hauptſächlich deßhalb nichts befriedigendes zu ſagen, weil er jeder ſchärferen Analyſe der Geiſtesthätigkeiten aus dem Wege geht, und ſich von derſelben immer wieder auf die unbeſtimmten Begriffe der Empfindung, des Innewerdens u. ſ. w. zurückzieht. Statt der inneren Vorgänge, durch die unſere Vorſtellungen ſich bilden, hält er ſich mit Vorliebe an den äußeren Ausdruck derſelben in der Sprache; und der Verſuch, die Entſtehung der Sprache ohne Herbeiziehung höherer Mächte auf natürlichem Wege zu erklären, wie er ihn ſchon in ſeiner Preisſchrift v. J. 1770[2]) angeſtellt hat, iſt reich an fruchtbaren Bemerkungen, und verdient um ſo höhere Anerkennung, wenn wir den damaligen Zuſtand der Sprachwiſſenſchaft und die Beſchränktheit des ihm ſelbſt zugänglichen Sprachgebiets in Betracht ziehen. Aber von der philoſophiſchen Unterſuchung der Vorſtellungs- und Denkthätigkeit wird er dadurch eher abgelenkt, als darin gefördert. Fragen wir ferner nach der Wahrheit unſerer Vorſtellungen, ſo kommt es auch hier zu keinem befriedigenden Ergebniß. Einerſeits behauptet Herder: da die Sprache nicht Sachen ausdrücke, ſondern nur Namen, ſo erkenne auch die menſchliche Vernunft keine Sachen, ſondern ſie habe nur gewiſſe Merkmale von ihnen, und dieſe ſelbſt werden wieder in willkührliche Laute gefaßt, mit

1) Vgl. „Gott" (W. W. z. Ph. u. G. VIII) S. 215.
2) W. W. z. Phil. u. Geſch. Bd. 2.

denen wir rechnen; wir wiſſen daher nichts von dem Innern der Dinge, dem Weſen der Kräfte, dem Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung u. ſ. w.[1]) Andererſeits ſchreibt er dem Verſtand die Befugniß zu, durch ſein kurzes Machtwort Iſt das Daſein, die Eigenſchaften, den Zuſammenhang der Dinge anzuerkennen; und unmittelbar mit dem Daſein, glaubt er, ſei auch das Urſein, der Urgrund, die Urkraft, das Urmaß, mit Einem Wort alſo die Gottheit gegeben[2]); ſo daß demnach die Skepſis, deren ſich auch ſein Empiriſmus nicht ganz erwehren kann, ſchließlich doch wieder in einen unmittelbaren Vernunftglauben umſchlägt.

Noch weiter geht Herder in ſeinen theologiſchen und metaphyſiſchen Anſichten über den Standpunkt des Empiriſmus hinaus. Die Geſpräche über Spinoza[3]) ſind der Ausdruck einer Weltanſicht, deren Hauptquelle unverkennbar in dem leibniziſchen Syſtem liegt; nur daß Herder einerſeits die präſtabilirte Harmonie aller Weſen mit einer realen Wechſelwirkung derſelben vertauſcht hat, wie dieß ja auch andere Leibnizianer, und namentlich ſein Lehrer Kant (ſ. o. S. 409. 413), gethan hatten; und daß er andererſeits aus der leibniziſchen Metaphyſik vorzugsweiſe die Beſtimmungen feſthält, in denen ſie dem Spinoziſmus näher tritt. Die Gottheit iſt nach dieſer Darſtellung die Eine ewige Urkraft, welche nach den ewigen Geſetzen ihres Weſens das Vollkommenſte denkt, wirkt und iſt. Dieſe Urkraft, in der Macht, Weisheit und Güte vereinigt ſind, iſt nicht außer der Welt und war nicht vor der Welt, da die ewig wirkende Kraft nie müßig

1) Ideen z. Phil. d. Geſch. IV, 199 f. „Gott“ 221.

2) Metakritik 194 ff. 312 f. Vgl. „Gott“ (W. W. VIII, 219), wo das Daſein Gottes mit dem Schluſſe bewieſen wird: „es giebt eine Vernunft, eine Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach unwandelbaren Regeln, mithin muß es einen weſentlichen Grund dieſer Verknüpfung geben.“

3) Gott. Einige Geſpräche über Spinoza's Syſtem. (1. Aufl. 1787). W. W. z. Phil. u. Geſch. VIII, 93 ff.

sein konnte. Sie offenbart sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weise; was sie hervorbringt, ist ihr lebendiger Abdruck, die ganze Natur ist ein Reich lebendiger Kräfte, in dem nichts alleinsteht, nichts ohne Ursache, nichts ohne Wirkung, nichts ohne Organisation ist; es ist in ihr kein Tod, sondern nur Verwandlung, keine Ruhe, kein Stillstand, kein Böses; auch die Schranken und Fehler der Geschöpfe dienen der Vollkommenheit des Ganzen und dem Fortschritt aller Kräfte. Diese Gegenwart Gottes in der Welt soll aber seinem selbstbewußten Denken und Wirken keinen Eintrag thun; Herder findet wohl den Begriff der Persönlichkeit für Gott unangemessen, aber daß er das höchste Selbst, die höchste Weisheit, Güte und Liebe sei, sagt er auf's bestimmteste; und wenn er diejenigen tadelt, die nach den einzelnen Absichten Gottes bei der Schöpfung fragen, statt die innere Natur der Sache nach unwandelbar ewigen Gesetzen zu erforschen, so tritt er doch der theologischen Naturansicht selbst so wenig entgegen, daß die zwecksetzende göttliche Weisheit vielmehr eine von den Grundlagen seiner ganzen Natur- und Geschichtsbetrachtung bildet.[1]) Ebensoweit entfernt er sich von Spinoza, so wenig er dieß auch Wort haben will, durch die Bedeutung, welche er der Individualität beilegt. Es ist einer seiner Lieblingssätze, daß jedes Geschöpf seine eigene Welt habe, und nur sich selbst gleich sei, daß dieses Princip der Individuation zwar nicht bei allen Wesen in gleichem Grad wirksam sei, daß aber jedes um so mehr Individuum sei, je mehr Leben und Wirklichkeit es habe; daß daher gerade beim Menschen der tiefste Grund des Daseins individuell sei, er gerade am wenigsten als leere Tafel zur Welt komme, sondern vielmehr alles, was er wird, schon als Kind im Keim in sich trage.[2]) Diese Bedeu-

1) M. vgl. hierüber einerseits: Gott 184 f., andererseits Ideen z. Phil. d. Gesch. III, 51. 77. 230. IV, 188 f. 254 u. a. St.

2) Vom Erkennen und Empfinden (W. W. z. Phil. VIII) 54. 80. Gott 277 ff. Ideen z. Phil. d. G. III, 95 f.

tung des Einzeldaſeins ſpricht ſich auch in dem Werth aus, welchen Herder neben dem Fortwirken jedes Menſchen in der Geſchichte auch der perſönlichen Fortdauer nach dem Tode beilegt. Den Glauben an dieſelbe erklärt er einmal für etwas, was ſich nicht demonſtriren laſſe; an anderen Stellen jedoch beweiſt er ihn theils metaphyſiſch aus dem Satze, daß keine Kraft untergehe, theils teleologiſch aus der Nothwendigkeit einer dereinſtigen Vollendung der menſchlichen Geiſtesentwicklung. Da aber jede Kraft ihr Organ hat, ſoll auch die menſchliche Seele nach dem Tode eine Reihe neuer Leiber und Wohnſitze durchwandern.[1] Herder ſchließt ſich hierin, wie in ſeinem Gottesbegriff und ſeiner Naturanſicht, am unmittelbarſten an Leſſing und ſeine Auffaſſung der leibniziſchen Philoſophie an.

In dem gleichen Geiſte behandelt er auch die Philoſophie der Geſchichte, mit der ſein wiſſenſchaftlich bedeutendſtes Werk[2] ſich beſchäftigt. Die leitenden Gedanken ſeiner Geſchichtsbetrachtung liegen in ſeinen Auseinanderſetzungen über die Geſetzmäßigkeit, die Eigenartigkeit und den Fortſchritt der geſchichtlichen Entwicklung. Im Gegenſatz zu denen, welche in der Geſchichte nur willkührliche Handlungen der Menſchen, und daneben vielleicht noch eine ebenſo willkührliche Leitung derſelben durch die Gottheit zu ſehen wiſſen, zeigt Herder, daß ſie ſich, wie alles, aus gewiſſen natürlichen Bedingungen nach unwandelbaren Geſetzen ergebe; er verfolgt dieſe Bedingungen bis zu den koſmiſchen Verhältniſſen und den geologiſchen Bildungen unſeres Planeten; er findet einen Hauptgrund für den Vorzug des Menſchen vor den Thieren in der Beſchaffenheit ſeines Organiſmus und vor allem

1) Vom Erk. u. Empf. 91. Ideen III, 203 ff. 196 f. 210. 229. 12 f. Gott 244. 252. „Ueber die menſchl. Unſterblichkeit" W. W. z. Phil. VII, 79 ff.

2) Die 20 Bücher der „Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit" (W. W. z. Ph. u. G. Bd. III—VI) vgl. die Abhandlung: „Auch eine Philoſophie d. Geſch." a. a. O. II, 219 ff. u. die „Blicke in die Zukunft für die Menſchheit" ebd. VII, 105 ff.

in ſeiner aufrechten Stellung, den ſtärkſten und unentbehrlichſten Hebel aller Vernunftentwicklung und Kultur in der Sprache, die ihrerſeits gleichfalls in erſter Reihe von dem Bau der Sprachwerkzeuge abhänge. In ſeinen Annahmen über die Entſtehung und die erſte Entwicklung unſeres Geſchlechts ſchließt er ſich an die Erzählung der Geneſis an, die er für die älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts hält, die er aber natürlich ſehr willkührlich umdeuten muß, um aus dem Mythus, welchen er ſelbſt als ſolchen anerkennt, die Grundzüge einer, wie er meint, geſchichtlichen Ueberlieferung herauszuſchälen. — Gerade deßhalb aber, weil die Entwicklung der Menſchheit eine durchaus natürliche iſt, iſt ſie auch eine durchaus individuelle. Es iſt, wie Herder ſagt[1]), das Hauptgeſetz der Geſchichte, „daß allenthalben auf unſerer Erde werde, was auf ihr werden kann, theils nach Lage und Bedürfniß des Orts, theils nach Umſtänden und Gelegenheiten der Zeit, theils nach dem angebornen oder ſich erzeugenden Charakter der Völker;“ und keinen andern Satz ſchärft er ſeinen Leſern eindringlicher ein, als den, daß jedes Volk und jedes Zeitalter in ſeiner Eigenthümlichkeit verſtanden ſein wolle, jedes in ſeiner Art gut ſei und den Zweck ſeines Daſeins in ſich ſelbſt trage. Mit dieſem Satze tritt er jener Gleichmacherei der Aufklärung, die an alle geſchichtlichen Erſcheinungen nur den Masſtab ihrer eigenen Bildung anzulegen wußte, im Geiſt eines Leibniz und Leſſing entgegen. — In ihrem letzten Ergebniß ſtrebt jedoch, wie dieß Herder gerade mit beſonderem Nachdruck hervorhebt, die ganze Mannigfaltigkeit menſchlicher Geiſtesentwicklung Einem und demſelben Ziel zu. Die Bildung zur Humanität iſt die große Aufgabe jedes menſchlichen Lebens, die gemeinſame natürliche Beſtimmung unſeres Geſchlechts. Auf dieſen Zweck iſt unſere ganze Natur, die leibliche, wie die geiſtige, angelegt; zu ſeiner Erreichung ſind uns alle Hülfsmittel gegeben; die Menſchheit durch-

1) Ideen 12. B. 6 Kap. (V, 111).

wandert daher nicht blos verſchiedene Kulturſtufen in mancherlei Veränderungen, ſondern ſie kommt auch, als Ganzes betrachtet, trotz aller theilweiſen Rückſchritte und Umwege, auf ihrem Gange vorwärts, und wie aller Zuſammenhang der Kräfte und Formen in der Welt Fortſchritt iſt, ſo muß auch unter den Menſchen nach inneren Geſetzen ihrer Natur mit der Zeitenfolge die Vernunft und Billigkeit mehr Platz gewinnen und eine dauernde Humanität befördern. Selbſt der Widerſtreit unſerer Kräfte, ſelbſt unſere Fehler müſſen dazu beitragen, die zunehmende Herrſchaft der Humanität herbeizuführen, und Herder kann ſich ſo wenig, als Leſſing und Kant, der Hoffnung entſchlagen, daß die Menſchheit in irgend einem Zeitpunkt dieſes Ziel auch erreichen, die Magnetnadel unſerer Beſtrebungen nach allen Irrungen und Schwankungen ihren Pol finden werde.

Mit der Humanität fällt für Herder die Religion ihrem Weſen nach zuſammen. Die Religion iſt die höchſte Humanität des Menſchen, ſie iſt es aber auch, die den Völkern die erſte Kultur und Wiſſenſchaft brachte; das religiöſe Gefühl unſichtbarer Kräfte iſt die Bedingung jedes höheren Vernunftgebrauchs. Alle Religion pflanzt ſich aber urſprünglich durch Tradition, und daher durch Symbole fort; wenn die Prieſter den Sinn der Symbole verloren, wurden ſie die Diener des Aberglaubens. Für die erſte Entſtehung der Religion verweiſt uns Herder neben der urſprünglichen Anlage des Menſchen auf eine göttliche Erziehung, von der er uns aber freilich nicht ſagt, wie wir ſie uns näher zu denken haben. Je höher eine Religion ſteht, um ſo ausſchließlicher geht ſie in der Humanität auf: die Religion Chriſti war nach Herder, welcher ſich hierin ganz an Leſſing anſchließt, nichts anderes und wollte nichts anderes ſein, als die ächteſte Humanität; wenn ſie auch im Lauf der Zeit größtentheils zu einer „Religion an Chriſtus“, einer „gedankenloſen Anbetung ſeiner Perſon und ſeines Kreuzes“, geworden iſt. Dieſe auf jene zurückzuführen, von der poſitiven Religion auf die Religion, von dem

Besonderen auf das allgemein Menschliche, von dem Dogma auf die Sittlichkeit zurückzugehen, ist die Aufgabe, welche Herder auch in seinen theologischen Arbeiten mit allen Kräften verfolgt hat.[1]) Wenn er aber hiebei der christlichen Vorzeit nicht immer gerecht wird, und dem Grundsatz, jede Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit zu würdigen, bei ihr nicht treu bleibt, wenn er das biblische Christenthum durch Umdeutung modernisirt und für das mittelalterliche kein rechtes Verständniß hat, so kann uns dieß um so weniger überraschen, da er hierin theils nur der allgemeinen Denkweise seiner Zeit folgt, theils auch als Theolog doch nicht frei genug ist, um zu einer durchaus unbefangenen Auffassung der positiven Religion zu gelangen.

Eine eigene ausführliche Untersuchung hat Herder in seiner „Kalligone" (1800) der Betrachtung des Schönen gewidmet. Er tritt in dieser Schrift Kant's Kritik der Urtheilskraft in ähnlicher Weise entgegen, wie in seiner „Metakritik" der Kritik der reinen Vernunft. Ich kann jedoch hier auf diese Erörterungen um so weniger eingehen, da der Grundmangel des Herder'schen Philosophirens, daß die Ergebnisse durch kein strenges wissenschaftliches Verfahren gewonnen, die einzelnen, oft ganz treffenden Beobachtungen und Gedanken durch keine festen Principien verknüpft zu sein pflegen, in ihnen besonders störend hervortritt.

3. Fortsetzung. Jacobi.

Während in Herder's vielseitiger Thätigkeit die philosophische Forschung nur die zweite oder dritte Stelle einnimmt, bildet sie für Friedrich Heinrich Jacobi den Mittelpunkt, um den sein ganzes Denken sich bewegt. Ein Schulphilosoph ist freilich auch er nicht, und schon sein Bildungsgang und seine Lebens-

1) M. vgl. hiezu: Ideen 4. B. 6. Kap. 9. B. 5. Kap. 10. B. 6. Kap. g. E. 17. B. Einl. u. oben S. 375 ff.

ſtellung waren ganz dazu angethan, ihn an eine freiere Behandlung der wiſſenſchaftlichen Fragen zu gewöhnen. In Düſſeldorf geboren (25. Jan. 1743), der Sohn eines Kaufmanns, hatte er ſich gleichfalls dem Handlungsſtand gewidmet; ſeine philoſophiſchen Studien machte er während eines mehrjährigen Aufenthalts in Genf, übernahm dann das Geſchäft ſeines Vaters, und hierauf eine Rathsſtelle in der Hofkammer. Erſt in ſeinen ſpäteren Jahren trat er in eine gelehrte Korporation ein, indem er 1804 nach München gieng und Präſident der Akademie wurde; hier ſtarb er den 10. März 1819. Die Beſchäftigung mit der Wiſſenſchaft war für ihn Sache der freien Neigung, und in dieſem Sinn hat er ſie auch durchaus behandelt. Er ſucht eine Ueberzeugung, die ſeinen perſönlichen Bedürfniſſen Befriedigung gewährt, eine Weltanſicht, die der angemeſſene Ausdruck ſeiner Individualität iſt. Er philoſophirt zunächſt für ſich und ſeine Freunde, die Wirkſamkeit des Lehrers und des Schriftſtellers bleibt dabei außer Rechnung; er kann es ſich daher auch erſparen, zu der Zeitphiloſophie von Anfang an eine beſtimmte Stellung zu nehmen, zu einer ihrer Schulen in das Verhältniß eines ausgeſprochenen Anhängers oder eines ausgeſprochenen Gegners zu treten. Aber doch nennt er ſelbſt ſich (W. W. III, 312) einen Philoſophen dergeſtalt von Profeſſion, daß er im Grunde nie eine andere weder recht getrieben noch verſtanden habe. Der Trieb nach philoſophiſcher Erkenntniß war in ihm ſchon frühe ſehr entſchieden und lebendig. Schon als Knabe hatte er über die Fragen, welche ihm auch in der Folge vor allem am Herzen lagen, mit angeſtrengtem Nachdenken und tiefer innerlicher Erregung gegrübelt; namentlich das Problem der Unſterblichkeit hatte ihn beſchäftigt, und er hatte weder den Gedanken der Vernichtung, noch den der Ewigkeit und der endloſen Fortdauer ertragen können. In Genf lernte er den franzöſiſchen Senſualiſmus und Materialiſmus, den erſteren beſonders durch Bonnet (ſ. o. S. 305), näher kennen; und ſo entſchieden dieſe Anſichten

ſeinem innerſten Weſen widerſtrebten, ſo ſcheint er ſich doch ſchon damals überzeugt zu haben, daß ſie ſich auf dem Wege der wiſſenſchaftlichen Beweisführung nicht widerlegen laſſen. In zwei kantiſchen Schriften,[1]) die einen großen Eindruck auf ihn machten, fand er weitere Aufſchlüſſe darüber, weßhalb die wichtigſten Wahrheiten ſich ſtrenggenommen nicht erweiſen laſſen; und das Studium Spinoza's vollendete ſeine Anſicht von dem unausbleiblichen Ergebniß aller Begriffsphiloſophie. Er ſelbſt iſt bei ſeinem Philoſophiren durchaus von dem Intereſſe geleitet, die Ueberzeugungen zu retten, die ein Herzensbedürfniß für ihn ſind. Eines rein logiſchen Enthuſiaſmus, erklärt er, ſei er nicht fähig; alles ſein Dichten und Trachten ſei von Anfang an dahin gegangen, die höhere Liebe zu rechtfertigen, die er in ſich trug, über die ihm eingeborene Andacht zu einem unbekannten Gott zu Verſtande zu kommen, hinſichtlich der beſſeren Erwartungen des Menſchen zur Gewißheit zu gelangen. Dieſes Intereſſe mußte ſich ſowohl durch den Spinoziſmus als durch den Materialiſmus auf's tiefſte verletzt finden; aber auch die deutſche Philoſophie jener Zeit gewährte ihm keine Befriedigung: nicht blos weil er in ihren Beweiſen bedenkliche Lücken wahrnahm, ſondern auch weil ihr ganzes Verfahren ſeiner Natur widerſtrebte. Sie operirte mit abſtrakten Begriffen, er verlangte lebendige Anſchauung; er konnte ſich, wie er ſelbſt ſagt, mit keinem Begriff behelfen, deſſen Gegenſtand ihm nicht anſchaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. So ſehr ihm daher auch die Ergebniſſe der Aufklärungsphiloſophie im ganzen zuſagten, ſo wenig wußte er ſich doch mit der Art zu befreunden, wie ſie gewonnen waren und behauptet wurden. Was die Aufklärung unwiderleglich bewieſen zu haben meinte, das hält er für unbeweisbar; was ſie durch Deutlichkeit der Begriffe erreichen wollte, das war ihm eine Sache

1) Die S. 413 u. 415 beſprochenen: „über die Evidenz" und „einzig möglicher Beweisgrund."

des unmittelbaren Gefühls, der inneren Erfahrung; wenn sie die gesunde Vernunft für sich allein in Anspruch nahm, alles Denken und Handeln der Menschen in Eine und dieselbe Form bringen wollte, so hielt er diesem Despotismus das Recht der eigenen Ueberzeugung, der individuellen Freiheit entgegen.[1]) Selbst einem Lessing stand er lange nicht so nahe, als es nach manchen Berührungspunkten scheinen könnte; und der tiefste Gegensatz zwischen beiden lag weniger in dem, worauf Jacobi selbst das größte Gewicht legte, in Lessing's „Spinozismus" (s. o. S. 366 f.), als in der ganzen Geistesart und Bildungsform der beiden Männer. Lessing ist es durchaus um scharfe und bestimmte Begriffe zu thun, er hat noch das volle Vertrauen zum Denken, und er ist darin der ächte Wortführer der deutschen Aufklärung; Jacobi appellirt vom Denken an das Gefühl, er verficht das Recht des Herzens gegen den Verstand, die Selbstherrlichkeit des Individuums gegen das Herkommen und die herrschenden sittlichen Begriffe; was ihn über die Durchschnittsbildung der Aufklärung und die Flachheit des „gesunden Menschenverstandes" hinausführen soll, ist nicht eine tiefere wissenschaftliche Forschung, sondern der Adel der schönen Seele, die ursprüngliche Begabung der idealen, zu einem höheren Geistesleben bestimmten Naturen. Jacobi kann insofern als der philosophische Vertreter der Sturm- und Drangperiode und als ein Vorläufer der romantischen Schule betrachtet werden; von dieser selbst unterscheidet ihn allerdings schon seine maßhaltende Besonnenheit, sein Widerwille gegen alle pantheistischen Anschauungen und die Reinheit und Strenge seiner sittlichen Grundsätze zur Genüge.

Der Mittelpunkt, um den sich Jacobi's ganze Philosophie dreht, liegt in dem Gegensatz des mittelbaren und des unmittel-

1) M. vgl. zu dem vorstehenden: Jacobi's Werke I, XI. II, 178 ff. III, 14. IV, a, XVI. 48 f. b, 67. II, 491. V, 90 f. I, 73. Für Jacobi's Verhältniß zu Lessing ist das bekannte Gespräch W. W. IV, a, 50 ff, namentlich S. 71, sehr bezeichnend.

baren Wiſſens. Das vermittelte Wiſſen, das Erkennen durch Begriff und Beweisführung, iſt, wie er glaubt, nur auf einem beſtimmten und beſchränkten Gebiet zuläſſig; ſobald es dagegen weiter ausgedehnt wird, führt es zur Verkennung der wichtigſten und unentbehrlichſten Wahrheiten, zum Atheiſmus, zum Materialiſmus, zum Spinoziſmus, zum Idealiſmus. Wir begreifen eine Sache, wenn wir ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einſehen; wir beweiſen etwas, wenn wir es aus ſeinen Bedingungen ableiten. Begreifen können wir daher nur dasjenige, was wir zu conſtruiren, was wir in unſern Gedanken und unter Umſtänden auch in der Wirklichkeit hervorzubringen im Stande ſind; beweiſen nur dasjenige, was ſich aus ſeinen Bedingungen ableiten läßt; das Unbedingte dagegen und dasjenige, deſſen Bedingungen uns unbekannt ſind, können wir weder begreifen noch beweiſen. Sobald man daher den Verſuch macht, alles zu begreifen und zu beweiſen, ſo muß man alles zu einem bedingten, aus gewiſſen Urſachen mit Nothwendigkeit hervorgehenden machen; man muß die ganze Welt in einen Naturmechaniſmus verwandeln, jedes Unbedingte über und in der Welt, Gott und die Freiheit läugnen; und wenn man unter der Wiſſenſchaft eine vollſtändige Erklärung der Dinge aus ihren Urſachen verſteht, ſo iſt nach Jacobi zu ſagen: es ſei das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſei. — Den augenſcheinlichſten Beweis für dieſen Sachverhalt glaubte Jacobi in der Lehre Spinoza's zu finden, welche er ſeiner Zeit nach langer Vernachläſſigung zuerſt wieder in's Gedächtniß zurückgerufen, und welche trotz mancher erheblichen Mißgriffe, an denen auch ſeine Auffaſſung leidet, doch unter den damaligen Gelehrten keiner, außer Leſſing, ſo genau gekannt und ſo richtig verſtanden hat.[1]) Spinoza's Syſtem war ihm das Muſterbild einer folgerichtigen Verſtandesphiloſophie; beim Spinoziſmus langt, wie er glaubt, alle De-

1) Vgl. hierüber auch S. 366. 345.

monſtration an, ſobald ſie auf ihrem Wege unbeirrt fortgeht, denn erſt in ihm hat man ein aus Einem Princip abgeleitetes, in ſich vollendetes, alles Erkennbare umfaſſendes Syſtem; auch die leibniziſche Philoſophie mit ihrem Determiniſmus führt am Ende zum Spinoziſmus zurück. Der Spinoziſmus iſt aber, trotz der perſönlichen Frömmigkeit und der philoſophiſchen Größe ſeines Urhebers, Atheiſmus; denn er läugnet die perſönliche außerweltliche Gottheit, ſein Gott iſt die Subſtanz der Welt ſelbſt, und ſonſt nichts. Der Spinoziſmus iſt Materialiſmus; das ausgedehnte Weſen iſt ihm das eigentlich Reale, das denkende Weſen dagegen hat trotz ſeiner angeblichen Unabhängigkeit von dem ausgedehnten nur an ihm den Gegenſtand ſeines Vorſtellens; und inſoferne bezeichnet Jacobi auch wohl ſtatt des Spinoziſmus den Materialiſmus als das letzte Ergebniß der Verſtandesphiloſophie. Ihm erſcheint der Unterſchied dieſer Syſteme ganz unerheblich; geht man einmal überhaupt darauf aus, die letzten Gründe der Dinge zu begreifen und zu beweiſen, ſo kann man, wie er glaubt, nie über das Bedingte, über einen blinden Naturmechaniſmus, eine fataliſtiſche Nothwendigkeit hinauskommen, und nur Inconſequenz iſt es, wenn man vor dem unvermeidlichen Abſchluß dieſes Syſtems, vor dem Materialiſmus und Atheiſmus ſtehen bleibt. [1])

Iſt aber dieſes das Ergebniß aller Begriffsphiloſophie, ſo iſt ebendamit, nach Jacobi, unwiderſprechlich bewieſen, daß es neben dem Denken noch eine andere urſprünglichere Art der Ueberzeugung geben muß, daß allem vermittelten Wiſſen das unmittelbare als ſeine Norm und Bedingung vorangeht. Der Zweck aller Forſchung iſt Erkenntniß des Wirklichen, ſie ſoll „Daſein enthüllen und offenbaren." Das Wirkliche erkennen wir aber nur indem wir es als ein thatſächlich vorhandenes vor-

1) Werke II, 19 f. III, 20 f. 351. 384. 11. 45 f. 431. IV, a, 216. 69. b, 148 f. 225. 245. u. a. St.

finden und in uns aufnehmen, nur durch Receptivität, nicht durch Spontaneität. In unſerer geiſtigen Spontaneität, unſerer Verſtandesthätigkeit, unſerem mittelbaren Erkennen, kommen wir nie über die Zergliederung und Verknüpfung eines gegebenen Vorſtellungsinhalts hinaus; ſein höchſtes Geſetz iſt der Satz der Identität, ſein Verfahren die Erklärung eines Begriffs durch andere gleichbedeutende; in den erſten Beſitz jenes Inhalts ſetzen wir uns nur durch ein unmittelbares Erkennen. Jacobi bedient ſich für dieſes unmittelbare Wiſſen verſchiedener Bezeichnungen: er nennt es Glaube, Sinn, Anſchauung, Gefühl, Ahnung, Empfindung, auch wohl Eingebung; und er behauptet demgemäß, daß man nie mehr Verſtand als Sinn habe, daß uns nicht allein über alle ewige Wahrheiten, über das Daſein Gottes, die Freiheit, die Unſterblichkeit, ſondern auch über unſeren eigenen Körper und über die Exiſtenz anderer Körper und denkender Weſen außer uns nur der Glaube unterrichte. In der Folge nahm er die kantiſche Unterſcheidung des Verſtandes und der Vernunft an, welche er in ſeinen früheren Schriften als gleichbedeutend behandelt hatte, verſtand unter der Vernunft das Glaubensvermögen, wiefern es ſich auf geiſtige und göttliche Dinge bezieht, das Vermögen einer unmittelbaren Erkenntniß des Unbedingten, und machte nun ſeinerſeits Kant den Vorwurf, daß er die Vernunft mit dem Verſtand verwechſelt habe. Jetzt faßt er daher ſeine Anſicht in dem Satze zuſammen: Sinn und Vernunft ſeien die zwei einzigen eigentlichen Erkenntnißquellen; keine von ihnen laſſe ſich aus der anderen ableiten; aber beide ſtehen zu dem Verſtande in dem gleichen Verhältniß. Der ſinnlichen Anſchauung entgegen gelte keine Demonſtration, da jedes Demonſtriren nur ein Zurückführen des Begriffs auf die ihn bewährende Anſchauung ſei; und ebenſo gelte auch keine Demonſtration wider die Vernunftanſchauung, welche uns die Wirklichkeit und Wahrheit des Uebernatürlichen gewiß mache. Die Wirkung des Gegenſtandes auf unſere Anſchauung, durch die er uns ſein Da-

ſein zu erkennen giebt, nennt er Offenbarung; er denkt aber hiebei nicht blos nicht an eine poſitive Offenbarung von Glaubensſätzen, ſondern er beſchränkt dieſen Begriff auch überhaupt nicht auf die Mittheilung höherer Wahrheiten: wenn wir glauben, daß wir einen Körper haben und daß es Körper außer uns giebt, ſo iſt dieß nach Jacobi gleichfalls „eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung." Alles reale Wiſſen erhalten wir, wie er glaubt, nur dadurch, daß wir ein Sein als ſolches anerkennen, es als Thatſache auf uns wirken laſſen; unſer Verſtand kann wohl den Inhalt, den wir ſo gewonnen haben, in eine andere Form gießen, aber er kann uns für ſich allein keinen neuen Vorſtellungsinhalt verſchaffen. [1])

Mit dieſen Anſichten trat nun Jacobi nicht allein dem wolffiſchen Dogmatiſmus und der auf ihm beruhenden Aufklärungsphiloſophie entgegen, während er doch zugleich durch den Grundſatz des unmittelbaren Wiſſens mit der letzteren und ihrem „geſunden Menſchenverſtand" ſich berührte; ſondern er nahm auch Kant gegenüber eine eigenthümliche Stellung ein. Es war ganz nach ſeinem Sinn, wenn Kant die Wiſſenſchaft auf die Erfahrung beſchränkte, wenn er zeigte, daß unſer Denken allen ſeinen Inhalt der Wahrnehmung verdanke und über das, was die Erfahrung überſchreitet, ſchlechterdings nichts ausſagen könne; er rühmt ihn als einen Herkules unter den Denkern, als den großen Reformator der Philoſophie, welcher den Traum des Rationaliſmus zerſtört und auf das bündigſte bewieſen habe, daß ein nur Begriffe bildendes, nur über die Sinnenwelt und ſich ſelbſt reflektirendes Vermögen, der Verſtand, wenn er über das

1) Jacobi ſetzt dieſe Anſichten, welche den Kern ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugungen enthalten, an vielen Stellen auseinander, ſo namentlich in der Einleitung zu „Idealiſmus und Realiſmus" W. W. II, 1 ff. z. B. S. 11 f. 19 f. 55. 58 f. 105. Weiter vgl. m. II, 226. 270. 283 f. 485. III, 32. 220 f. 294. 316 f. 411. 453. IV, a, 72. 210 f. b, 155.

Gebiet der Sinnlichkeit hinausgreife, blos in's Leere, nach ſeinem eigenen Schatten greifen könne. Er ſelbſt hat die Ueberzeugung von dem Unzureichenden aller bloßen Begriffsphiloſophie, die er im allgemeinen auch ſchon vor Kant's epochemachendem Auftreten gewonnen hatte, doch unverkennbar erſt unter ſeinem Einfluß zu ſeiner ſpäteren Theorie entwickelt. Auch in Kant's Vernunftglauben erkennt er die Verwandtſchaft mit ſeiner eigenen Denkweiſe: er findet denſelben ebenſo wahr als erhaben, und rechnet es Kant zum größten Verdienſt an, daß er durch Aufhebung des Wiſſens im Felde des Ueberſinnlichen einem unantaſtbaren Glauben Platz gemacht habe. Aber mit dem kantiſchen Kriticiſmus als ſolchem konnte er ſich trotzdem doch unmöglich befreunden. Wenn Kant die Außenwelt zu einem bloßen Ding-an-ſich machte, ſo erkannte Jacobi hierin ſchon frühe die Conſequenz des Idealiſmus, und er rühmte deßhalb in der Folge Fichte als den Vollender der kantiſchen Philoſophie, der uns von der Unwiſſenheit und Anmaßung der Metaphyſik erſt von Grund aus befreit habe; und da nun von den zwei möglichen Formen der Begriffsphiloſophie, Materialiſmus und Idealiſmus, der letztere überhaupt die conſequentere und diejenige ſei, in welche der Materialiſmus ſchließlich übergehe, ſo erklärte er: eine reine, durchaus immanente Philoſophie, eine Philoſophie aus Einem Stück ſei auf die fichteſche Weiſe allein möglich; wogegen er in Schelling's „Ideal-Materialiſmus" nur einen Rückfall in Spinoza's pantheiſtiſchen Naturaliſmus zu ſehen wußte. Aber gerade in dieſer Conſequenz des kantiſchen Kriticiſmus kommt, wie er glaubt, ſein Grundirrthum zum Vorſchein. Der Idealiſmus iſt Nihiliſmus; er verflüchtigt jede objektive Realität in einen ſubjektiven Schein, jeden Inhalt in leere Vorſtellungsformen, er zerſtört alle Wahrheit und verwandelt alles unſer Erkennen in ein zielloſes Spiel des Ich mit ſich ſelbſt. Für dieſes negative Ergebniß, in welches die Kritik der reinen Vernunft ausläuft, ſollen uns nun die praktiſchen Vernunftideen, — Gott, Freiheit und Unſterblichkeit —

einen Erſatz bieten. Aber wie iſt es möglich, fragt Jacobi, an die Realität dieſer Ideen zu glauben, wenn wir uns erſt vom Kriticiſmus haben überzeugen laſſen, daß dieſelben von uns ſelbſt gebildet ſind, daß wir ſie uns nur weißmachen, ja daß ſie geradezu undenkbar ſind? Wie iſt ſelbſt die Grundlage aller praktiſchen Philoſophie, die Moralität, möglich ohne die Freiheit, von welcher doch Kant gleichfalls behauptet, daß nicht einmal ihre Möglichkeit bewieſen werden könne? Auch Kant's praktiſche Philoſophie iſt Nihiliſmus, „eine unmögliche Hypotheſe, ein undenkbares, chimäriſches, lediglich ſubjektives Objekt"; und Jacobi hat gegen ſie eine ſo tiefe Abneigung und redet ſich in einen ſo leidenſchaftlichen Eifer gegen ſie hinein, daß er ſie ſogar von Seiten ihrer moraliſchen Wirkungen auf's bitterſte angreift, und ſie ein Gift nennt, das den Unverſtändigen berauſche, den Verſtändigen zum Haſſer der Wahrheit mache, das dem Menſchen in das Tiefſte und Beſte ſeiner geiſtigen Natur Tod und Verweſung bringe, das ihn ausdörre zu einer kalten Mumie ohne Luſt und Leben.[1]) Er ſelbſt ſteht freilich trotzdem, wie wir finden werden, dem Königsberger Philoſophen viel näher, als man dieß nach ſolchen Aeußerungen erwarten ſollte.

Seinem Inhalt nach geht der Glaube, welchen Jacobi der Verſtandesphiloſophie entgegenſtellt, auf drei Gegenſtände: die Natur, die Gottheit, und den menſchlichen Geiſt, und den letzteren betreffend im beſondern auf ſeine Freiheit, ſeine Unſterblichkeit und ſeine ſittliche Verpflichtung.

Kant hatte die Außenwelt als ſolche für eine bloße Erſcheinung, das Reale, auf welches unſere Sinneswahrnehmungen ſich beziehen, für vollkommen unerkennbar erklärt. Jacobi behauptet

1) W. W. III, 1 ff. (Brief an Fichte) III, 59 ff. (über das Unternehmen des Kriticiſmus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen) vgl. namentlich S. 102. 111 f. 125, 175, 179 ff. Ferner III, 229 f. 350 ff. II, 14 f. 21. 29 f. 14. 216. 299 ff. IV, b, 259.

gegen ihn mit großer Entschiedenheit, daß die Wahrheit und Wirklichkeit der Wahrnehmung, „obgleich ein unbegreifliches Wunder", dennoch schlechthin angenommen werden müsse, daß wir durch unsere Sinne nicht blos Vorstellungen erhalten, welche die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände nicht wiedergeben, daß in der Wahrnehmung etwas sei, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist, die Wirklichkeit; und er beruft sich für diese Ueberzeugung auf den Satz, es sei für uns ohne Aeußeres kein Inneres, ohne Du kein Ich möglich.[1]) Er sucht ferner gegen Kant in einer Beweisführung, mit welcher er es sich ziemlich leicht gemacht hat, die Realität des Raumes und der Zeit darzuthun (II, 208 ff.). Aber damit ist auch sein Interesse an der Außenwelt erschöpft. Die Natur, sagt er (III, 325. 424), verberge Gott, nur das Uebernatürliche im Menschen offenbare ihn. Während Kant die Körperwelt zwar für bloße Erscheinung hält, aber ihre Gesetze mit naturwissenschaftlichem Sinn untersucht, ist es Jacobi ausschließlich um das menschliche Geistesleben zu thun; die Naturforschung als solche hat keinen Werth für ihn, wenn nur der Mensch dagegen gesichert ist, durch Zweifel an der Wahrheit seiner Wahrnehmungen beunruhigt zu werden. Sein Standpunkt ist in dieser Beziehung derselbe, welchen wir schon bei Mendelssohn und andern Vertretern der Aufklärungsphilosophie getroffen haben.

Noch wichtiger ist unserem Philosophen der Glaube an die Gottheit. Auch dieser Glaube ist für den Menschen, wie er dieß an unzähligen Stellen ausführt, eine unmittelbare Nothwendigkeit seiner Natur. „Das Sein des vernünftigen endlichen Wesens ist bedingt durch ein doppeltes Außer-ihm: eine Natur *unter* und einen Gott *über* ihm." „Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann." Dieser Glaube ist dem Menschen angeboren, er ist in und mit seinem

1) II, 34. 175 f. 208. 231 f. III, 235. 274. 292. IV, a, 211.

eigenen geiſtigen Weſen, ſeiner Vernunft und Freiheit, unmittelbar gegeben, er iſt ein Inſtinkt ſeiner Natur. Er läßt ſich auch vollſtändig rechtfertigen: denn einerſeits nöthigt uns unſere Vernunft und unſer Leben, eine Urquelle der Vernunft und des Lebens vorauszuſetzen, andererſeits dringt uns das Bewußtſein unſerer Endlichkeit und Unvollkommenheit die Ueberzeugung auf, daß wir dieſe ſelbſtändige Vernunft, dieſe Fülle des Wahren und Guten nicht ſind, daß daher ein höheres Weſen iſt, in dem wir unſern Urſprung haben. Auch die Betrachtung der Welt läßt uns nur die Wahl: alles aus Einem, oder alles aus nichts herzuleiten, und da können wir nicht im Zweifel ſein, wie wir uns zu entſcheiden haben. Aber trotzdem behauptet Jacobi, das Daſein Gottes laſſe ſich nicht beweiſen; denn für einen Beweis im ſtrengen Sinn ſoll, wie wir bereits gehört haben, nur der gelten, welcher den Gegenſtand aus ſeinen Bedingungen ableitet, und dieß iſt bei dem Unbedingten ſelbſtverſtändlich unmöglich. Ebenſo unmöglich iſt es aber, wie er ſagt, mit Sicherheit darzuthun, daß die Natur nicht ihr eigener Schöpfer und das alleinige Weſen ſei, denn „der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Urſache außer ihr, welche ſie hervorgebracht und angefangen haben müſſe, war, iſt und bleibt ein fehlerhafter, philoſophiſch nicht zu rechtfertigender Schluß“; ſo daß demnach der kosmologiſche Beweis, dem Jacobi ſelbſt nahe genug kommt, ſchließlich doch gleichfalls verworfen wird. Der Glaube an die Gottheit iſt für ihn ein perſönliches Bedürfniß, nicht das Ergebniß eines Beweiſes; „ich bin nicht, ſagt er, und ich mag nicht ſein, wenn er nicht iſt.“

Wie Gott unbeweisbar iſt, ſo iſt er nach Jacobi auch unbegreiflich. Denn begreifen läßt ſich ja, wie er glaubt, nur das Bedingte. „Ein Gott, der gewußt werden könnte, ſagt er, wäre gar kein Gott“; ja er nennt die Gottheit nicht blos unbegreiflich, ſondern ſogar „im Begriff unmöglich“; er behauptet, der Schöpfer müſſe dem Geſchöpf als ein unmögliches Weſen erſcheinen.

Gott iſt unſerem Geiſt, unſerem Herzen, unſerem Gewiſſen unmittelbar gegenwärtig, aber wir können nichts über ihn ausſagen; er iſt Gegenſtand unſeres Gefühls, nicht unſeres Denkens; wir ſind ſeiner ſchlechthin gewiß, wir ſind von ihm erfüllt, von einer unwiderſtehlichen natürlichen Liebe zu ihm hingezogen; aber wir haben keinen Begriff, der hinter dem unendlichen Inhalt unſerer Gefühle nicht unendlich weit zurückbliebe; unſer Verſtand hat von ihm nur ein „nichtwiſſendes Wiſſen." Nur Eine Beſtimmung des Gottesbegriffs hat Jacobi von Anfang an nicht allein ſehr beſtimmt feſtgehalten, ſondern auch mit einer wahren Leidenſchaftlichkeit verfochten: die Perſönlichkeit Gottes. Denn ſo wenig er auch beſtreiten will, daß man unſeren Verſtand und Willen der Gottheit nicht beilegen könne, ſo wenig weiß er ſie ſich doch ohne die Eigenſchaften zu denken, deren wir bedürfen, wenn ſie der Gegenſtand unſerer Liebe ſein ſoll, wenn wir in ein perſönliches Gefühlsverhältniß zu ihr treten ſollen. Die Vernunft, ſagt er, könne nur in einer Perſon ſein; Gott wäre nicht, wäre das Nichtſeiende im höchſten Sinne, wenn er nicht ein Geiſt wäre; und er wäre kein Geiſt, wenn ihm die Grundeigenſchaft des Geiſtes, das Selbſtbewußtſein und die Perſönlichkeit, mangelte. Er bezeichnet daher die Gottheit ausdrücklich als ein übernatürliches, außer- und überweltliches Weſen; er findet in Betreff ihrer den Anthropomorphiſmus durchaus nothwendig, wenn man nicht in Atheiſmus oder Fetiſchiſmus verfallen wolle; er hat trotz dem Zugeſtändniß (I, 134. II, 37), daß alles Leben und Daſein eine Art des Lebens und Daſeins des höchſten Weſens ſelbſt ſei, doch einen ſo tiefen Widerwillen gegen allen Pantheiſmus, daß er ihn dem Atheiſmus einfach gleichſetzt; er behauptet, Gott könne nur Wunder thun und die Natur habe aus ihm nur auf übernatürliche Weiſe hervorgehen können. Ebendeßhalb unterläßt er es durchaus, über das Wirken und Sein Gottes irgend eine genauere Beſtimmung aufzuſtellen: wo wir ſo ganz und ausſchließlich auf den Glauben beſchränkt

ſind, iſt jeder Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zum voraus abgeſchnitten.[1])

Dem Glauben an eine poſitive Offenbarung ſteht aber unſer Philoſoph trotzdem ſehr frei gegenüber. Der Glaube, den er verlangt, iſt der Vernunftglaube, das Uebernatürliche, von dem er redet, iſt der Geiſt, die Offenbarung der Gottheit, auf die er uns verweiſt, iſt nur die innere und allgemeine in der Vernunft und im Geiſte des Menſchen. Eine äußere Offenbarung dagegen könnte ſich zu dieſer inneren und urſprünglichen, wie er ſagt, höchſtens nur verhalten, wie ſich Sprache zur Vernunft verhält; denn wir beſitzen von höherer Erkenntniß immer nur ſoviel, als unſer Geiſt lebendig erzeugt; äußere Mittel und Zeichen, welcher Art ſie auch ſeien, können an dieſe geiſtige Selbſtthätigkeit zwar erinnern, aber ſie nicht erſetzen; „Gott muß im Menſchen ſelbſt geboren werden, wenn der Menſch einen lebendigen Gott, nicht blos einen Götzen, haben ſoll.“ Eine äußere Offenbarung der Gottheit erſcheint daher unſerem Philoſophen geradezu als ein Widerſpruch: „ſo wenig ein falſcher Gott außer der menſchlichen Seele für ſich daſein kann, ſo wenig kann der wahre außer ihr erſcheinen.“ Von dieſem Satz macht auch die chriſtliche Offenbarung keine Ausnahme. Auch am Chriſtenthum iſt das weſentliche und göttliche ausſchließlich die Geſinnung, die es hervorruft. Dieſe hängt aber ſo wenig von einer geſchichtlichen Offenbarung ab, daß vielmehr jede Erſcheinung, in der eine ſolche geſucht wird, ihre Bedeutung nur der frommen Geſinnung zu verdanken hat, welche ihr eigenes Ideal in ſie hineinlegt. Chriſtus als Gottmenſch iſt nach Jacobi nicht der Urheber, ſondern das Erzeugniß des chriſtlichen Glaubens; und er ſelbſt hat unverkennbar im weſentlichen ſeine eigene Meinung aus-

1) Jacobi's Hauptſchrift hierüber iſt die „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (1811) W. W. III, 215 ff.; vgl. beſonders S. 274. 325. 400. 403. 418. 422. 425. 458. Ferner III, 7. 35, 194. 203. 217. 224 ff. II, 45. 94. 121. 274. IV, b, 155 f.

gesprochen, wenn er seinem Freund Claudius sagen läßt: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann, wie sich Dir alles, was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich Deine Seele aufgerichtet, erniedrigest Du nicht Vernunft und Sittlichkeit in Dir durch Götzendienst. Was Christus außer Dir, für sich gewesen, ja ob nur in der Wirklichkeit je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit Deiner Vorstellung und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in Dir ist, darauf allein kömmt es an; und in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du ersiehst durch ihn die Gottheit, so weit Du sie ersehen kannst; indem Du Dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, und, unschädlich irrend, wähnest, Dich nur an ihm dazu emporzuschwingen." [1]) Jacobi hat die Bedeutung dieser Worte zwar in der Folge wieder abzuschwächen versucht; aber als seine eigentliche Meinung ergiebt sich aus allen seinen Erklärungen doch immer nur dieses, daß der Glaube an die Person Christi zwar freilich keine bloße Dichtung, daß aber der eigentliche Gegenstand dieses Glaubens doch nur das in jener Person angeschaute sittlich-religiöse Ideal sei; daß das Christenthum seinem reinen Wesen nach nichts anderes sei, als der Glaube an den im Geiste des Menschen sich offenbarenden Gott. Sein Verhältniß zur positiven Religion ist daher grundsätzlich das gleiche, wie das eines Kant oder Lessing, wenn er auch die naheliegenden Folgerungen aus diesen Grundsätzen nicht ebenso bestimmt, wie sie, gezogen, und über das Verhältniß des geschichtlichen Christus zu dem Christus des Glaubens nicht blos seinen Lesern, sondern wahrscheinlich auch sich selbst, keine genauere Rechenschaft abgelegt hat.

---

1) V. d. göttl. Dingen III, 285. vgl. 229 f. Das weitere ebd. 276 f. 306 f. 424 ff. Vgl. auch V, 101.

Mit dem Glauben an die Gottheit ſteht für Jacobi der Glaube des Menſchen an ſeine eigene höhere Natur im engſten Zuſammenhang. Nur in ſeinem eigenen Geiſte ſoll ihm ja die Gottheit ſich offenbaren, nur der Geiſt in ihm von Gott zeugen, nur ſeine Freiheit ihn über die Natur und die Naturnothwendigkeit zu dem Schöpfer erheben. Jene höhere Natur des Menſchen, das, was ihn allein zum Menſchen macht, findet er nur in ſeiner Vernunft und ſeiner Freiheit. Von der einen wie von der anderen ſagt er, ſie ſei der Geiſt ſelbſt des Menſchen; er betrachtet ſie ihrem Weſen nach als Ein und dasſelbe. Die Vernunft beſteht ja ihm zufolge in der Fähigkeit des Geiſtes, ſich von dem Bedingten zum Unbedingten, von dem Naturzuſammenhang und ſeiner Nothwendigkeit zu dem ſchöpferiſchen Urheber der Natur zu erheben. Dieſelbe Fähigkeit, praktiſch gewendet, macht das Weſen der Freiheit aus; der Menſch nennt ſich frei, inſoweit er ſich, den Geiſt und nicht die Natur, als den Schöpfer ſeines intellektuellen und moraliſchen Charakters anſieht. Daß er ſich hierin nicht täuſche, beweiſt Jacobi, ähnlich wie Kant, aus der Thatſache des ſittlichen Bewußtſeins: ohne Freiheit, erklärt er, wäre keine wahre Achtung, Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe möglich, wäre alles, was den Menſchen adelt und erhebt, das Wahre, Schöne und Gute, nur Täuſchung, Betrug und Lüge. Die Freiheit ſei die Wurzel und die Frucht der Tugend. Und auch ſchon metaphyſiſch genommen ſcheint es ihm undenkbar, daß wir in unſerem Sein und Handeln blos von anderem abhängig, blos paſſiv ſein ſollten, weil das, was nicht ſchon etwas ſei, auch nicht beſtimmt werden könne, jede Paſſivität eine reine Selbſtändigkeit vorausſetze. Aber eine genauere Unterſuchung über das Weſen der Freiheit ſuchen wir nicht allein bei ihm ſelbſt vergeblich, ſondern ſie erſcheint ihm auch überhaupt unthunlich, weil nur das Vermittelte ſich deutlich erkennen laſſe, die abſolute Selbſtthätigkeit aber jede Vermittlung ausſchließe. Ja er nennt die Freiheit geradezu „ein Vermögen, das auf keine begreiflich mög-

liche, ſondern auf eine begreiflich, d. i. natürlich, unmögliche Weiſe wirke." Er ſelbſt hat ſich die Frage, um die es ſich bei der Unterſuchung über die Freiheit handelt, nicht ſehr klar gemacht, wenn er ſagt, ſie beſtehe nicht in der unſeligen Fähigkeit, das Böſe wie das Gute zu wollen, ſondern in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde: denn die Freiheit in dieſem Sinn hat weder Spinoza noch Leibniz, die er doch beide wegen ihres Determiniſmus ſo ſcharf angreift, jemals geläugnet.[1])

In und mit der Freiheit ſind wir uns nach Jacobi (III, 194 u. ö.) auch der Unſterblichkeit unmittelbar bewußt: „wir fühlen ſie in unſerem freien Handeln und Wirken"; aus der Freiheit geht nach ſeiner Anſicht, welche hierin mit der kantiſchen zuſammentrifft, die Sittlichkeit unmittelbar hervor. Während aber Kant die ſittliche Anforderung durchaus als Geſetz gefaßt, und den unterſcheidenden Charakter dieſes Geſetzes in ſeiner Allgemeingültigkeit, ſeiner ausnahmsloſen Gleichheit für alle, geſucht hatte, ſtellt ſie Jacobi, im Anſchluß an die engliſchen Moraliſten, unter den Geſichtspunkt eines natürlichen Triebes, und er verlangt im Zuſammenhang damit, daß ſich das ſittliche Leben in jedem Einzelnen eigenthümlich geſtalte, und daß dieſe Freiheit der individuellen Entwicklung und Lebensauffaſſung in ihrer vollen Berechtigung anerkannt werde. Die Tugend, ſagt er, ſei der eigenthümliche beſondere Inſtinkt des Menſchen, der Grundtrieb ſeiner Natur; alle Tugenden ſeien eine freie Gabe des Schöpfers; unmittelbare Triebe, urſprüngliche Eigenſchaften der menſchlichen Natur, nur verſchieden geſtaltet nach den verſchiedenen Formen und Zuſtänden der Geſellſchaft. Oder wie er dieß etwas näher ausführt: Es giebt unmittelbar gewiſſe, poſitive Wahrheiten, die ſich ohne Beweiſe im Gemüth als die höchſten geltend machen. Eine ſolche poſitive Wahrheit entdeckt ſich uns in und mit dem Gefühl eines über alles ſinnliche und wandelbare Intereſſe ſich

1) W. W. II, 311 ff. III, 273. 324. IV, a, 25 f. V, 343. 447.

erhebenden Triebes, welcher ſich als der Grundtrieb der menſchlichen Natur unwiderſtehlich ankündigt. Der Gegenſtand dieſes Triebes ſind die göttlichen Dinge, das Wahre, Gute und Schöne; ſeine erſten Wirkungen ſind tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Geſinnungen und Handlungen. Als die Haupt- und Grundtugenden gehen aus ihm die Weisheit, Güte und Willenskraft, und aus dieſen dann weiter alle die Eigenſchaften hervor, deren Vereinigung den tugendhaften Charakter ausmacht. Dieſe Eigenſchaften ſind um ihrer ſelbſt willen wünſchenswürdig, und ſie ſind in ihrem Urſprung eben ſo unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückſeligkeit. Jenes, weil der Pflichtbegriff das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen als ſeine Grundlagen ſchon vorausſetzt; dieſes, weil die Glückſeligkeit nicht ein äußerer Zuſtand, ſondern eine Beſchaffenheit des Gemüths, eine Eigenſchaft der Perſon iſt; weil daher nur der ſelig genannt werden kann, welcher gut iſt, und weil auch die Gottheit die Tugend nicht belohnen könnte, wenn ſie nicht an ſich gut und wünſchenswürdig wäre.[1]) Jacobi tritt daher dem Eudämonismus der Aufklärungsperiode, wie er namentlich in der Lehre des Helvetius ſeinen Ausdruck gefunden hatte (vgl. S. 397), lebhaft entgegen, und er rühmt Kant's Moral, indem er ſie mit ſeinen eigenen Grundſätzen ganz übereinſtimmend findet.[2]) Aber ſo ſtark ihn dieſe Moral durch ihre Reinheit und Uneigennützigkeit anzieht, ſo entſchieden fühlt er ſich doch nach einer anderen Seite von ihr abgeſtoßen. Sie iſt ihm zu kalt, zu abſtrakt, ſie geht auf die individuellen Bedürfniſſe zu wenig ein, wendet ſich zu ausſchließlich an die Vernunft und zu wenig an die Neigung. Er erklärt, daß er das an ſich Gute nicht kenne, daß es ihn empöre, wenn man ihm den Willen, der nichts wolle, dieſe hohle Nuß der Selbſtändigkeit und Freiheit im

1) V, 79. 81. 182. I, XIV. 71. II, 352. III, 316 ff.

2) V, 99. 178 ff. IV, b, 245. I, 86 f. 297 ff.

Unbeſtimmten dafür aufdringen wolle. Man müßte dumpf und erſtorben ſein, ſagt er, wenn man ſich ſeine Neigungen aus lauter Moral bilden wollte; da die reine Vernunft des Menſchen in allen Eine und dieſelbe ſei, könne ſie nicht die Grundlage eines beſondern Lebens ausmachen und der wirklichen Perſon ihren eigenthümlichen individuellen Werth ertheilen. Der Menſch könne ſich nicht weiſe, nicht tugendhaft, nicht gottesfürchtig vernünfteln: er müſſe da hinauf bewegt werden und ſich bewegen, organiſirt ſein und ſich organiſiren. Die Vernunft ſolle die Leidenſchaften beherrſchen, aber Empfindungen, Begierden und Leidenſchaften müſſen da ſein, wenn ſich menſchliche Vernunft hervorthun ſolle. Dem Geſetz, blos als Geſetz, gehorche man niemals, ſondern immer nur dem Nachdruck, den ihm Trieb, Neigung und Gewohnheit geben. Die Freiheit ſei die reine Liebe des Guten und die Allmacht dieſer Liebe. Das Geſetz ſei um des Menſchen willen gemacht, nicht der Menſch um des Geſetzes willen, und es gebe Fälle genug, in denen der reine Buchſtabe des abſolut allgemeinen Vernunftgeſetzes verletzt werden dürfe und müſſe, und das Begnadigungsrecht für ſolche Verbrechen ſei das eigentliche Majeſtätsrecht des Menſchen, das Sigel ſeiner Würde, ſeiner göttlichen Natur.[1]) Die moraliſche Subjektivität lehnt ſich in Jacobi gegen die Alleinherrſchaft eines allgemeinen Geſetzes, das individuelle Gefühl und Bedürfniß gegen den Deſpotiſmus der Vernunft auf. Die wahre Tugend, erklärt er (V, 432 u. ö.), entſpringe aus Liebe, und dieſe könne die Vernunft (oder nach ſeinem ſpäteren Sprachgebrauch: der Verſtand) nicht ſchaffen. Daß aber freilich mit dieſen Grundſätzen der Willkühr und der Selbſttäuſchung ein gefährlicher Spielraum eröffnet iſt, und die ſittlichen Grundſätze in ein höchſt bedenkliches Schwanken zu gerathen drohen, kann er ſelbſt ſich nicht verbergen. Seine beiden

1) I, 69. 73. 236. IV, a, 232 b, 163 f. III, 37. V, 193. 115. 447.

philoſophiſchen Romane [1]) drehen ſich ihrem Hauptinhalt nach um dieſes Thema: um die Frage nach der Berechtigung und den Grenzen der individuellen Freiheit in ſittlichen Dingen, um den Konflikt der moraliſchen Genialität, welche ihr Geſetz in ſich ſelbſt zu tragen ſich bewußt iſt, mit dem Herkommen und der allgemeinen Regel; den gleichen Konflikt auf dem rein ſittlichen Gebiete, wie er in der erſten Entſtehungszeit jener Werke auf dem moraliſch-äſthetiſchen die neu aufſtrebende deutſche Dichtung bewegte.[2]) Aber zu einer befriedigenden Entſcheidung kommt es bei ihm nicht, und kann es nicht kommen. „Wer ſich auf ſein Herz verläßt, iſt ein Thor.“ Dennoch aber „vertrauet der Liebe. Sie nimmt alles; aber ſie giebt alles.“ Ueber dieſe unbeſtimmte und ſchwankende Entſcheidung, mit welcher der Woldemar abſchließt, iſt Jacobi überhaupt nicht hinausgekommen. Und wie es ſeiner Moral an wiſſenſchaftlicher Schärfe und Beſtimmtheit fehlt, ſo fehlt es ihr auch, trotz der Reinheit ihrer Grundſätze, an jener männlichen Kraft, welche die kantiſche in ſo hohem Grad auszeichnet. In Jacobi's Haus und Freundeskreis ſtand der Kultus der ſchönen Seele mit allen ſeinen Vorzügen und ſeinen Schwächen in der höchſten Blüthe. Eine feine Geiſtesbildung, eine edle Humanität, eine warme Begeiſterung für alles Gute und Schöne lagen hier ſo hart neben der Weichlichkeit eines einſeitig entwickelten, an keinen großen wiſſenſchaftlichen oder praktiſchen Aufgaben geſtählten Gefühlslebens, die ſelbſtgefällige Erhebung über die Maſſe der Menſchen, die gegenſeitige Vergötterung und Verhätſchelung, wie ſie einer ſolchen Geſellſchaft von Auserwählten eigen zu ſein pflegt, und als unvermeidliche Rückſeite

1) Allwill's Briefſammlung u. Woldemar. Jene erſchien bruchſtückweiſe ſeit 1775, dieſer ſeit 1777; vollendet und neu bearbeitet kam Allwill 1792, Woldemar 1794 heraus. Der erſtere bildet den erſten, der zweite den fünften Band der geſammelten Werke.

1) Der Woldemar iſt auch wirklich unter Göthe's unmittelbarem Einfluß entſtanden.

davon fortwährende Empfindlichkeiten und Mißverſtändniſſe unter den Freunden, treten in den Briefen und Ueberlieferungen des Jacobiſchen Kreiſes ſo ſtark hervor, daß wir von demſelben doch nie einen ganz befriedigenden Eindruck erhalten. Den gleichen Charakter tragen auch die Romane, in denen der Philoſoph ſeine ſittlichen und geſellſchaftlichen Ideale darſtellt. Ihre Helden und Heldinnen ſind lauter ungemein edle und vortreffliche Menſchen; aber ihr Leben und Treiben hat keinen rechten ſachlichen Inhalt; ſie beſchäftigen ſich immer nur mit ſich ſelbſt, ſie ſind Virtuoſen in der Beobachtung und Zergliederung ihrer Gefühle, aber ſie treiben dieſe Kunſt zur Selbſtbeſpiegelung und Selbſtquälerei, ſie bewundern und entzweien ſich über Kleinigkeiten, ſind bald unglücklich bald entzückt, man ſieht nicht recht, warum; man ſtößt weder auf kräftige Leidenſchaften noch auf große Charaktere. Das ganze Intereſſe der Moral, ja faſt kann man ſagen, der Philoſophie, zieht ſich hier auf das Innere des Gemüthslebens zurück.

Dieſer individualiſtiſchen Richtung entſpricht es, wenn für Jacobi von den mancherlei Formen des menſchlichen Gemeinlebens nur diejenige eine höhere Bedeutung gewann, welche ganz dem perſönlichen Bedürfniß dient und auf der freien perſönlichen Neigung ruht, die Freundſchaft. Sie bildet einen Angelpunkt ſeiner Romane, wie ſeines Briefwechſels, ohne daß er ſich doch zu einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung dieſes Gegenſtandes veranlaßt gefunden hätte. Doch hat er bei Gelegenheit auch ſeine Anſicht vom Staatsleben ausgeſprochen.[1]) Die volle Freiheit des Individuums iſt auch hier ſein Wahlſpruch. Die Staatsgeſellſchaft erſcheint ihm als ein Mechaniſmus, eine Zwangsanſtalt, welche nur dem Verbrechen gegenüber berechtigt iſt, nur die Sicherung der Staatsbürger ſich zum Zweck ſetzen darf; die Tugend

1) In der Schrift v. J. 1783: Etwas, das Leſſing geſagt hat. W. W. V, 325 ff. Vgl. beſonders S. 346. 367. 373. 377 f. 387. Ebd. S. 427. 434.

und Glückſeligkeit können nicht durch Geſetze erzwungen werden, ſondern ſie müſſen aus ihrer eigenen Quelle, dem lebendigen Willen des Volkes, ſtammen; eine Staatsverfaſſung ſoll auf Tugend und Religion weder gegründet ſein, noch dieſelben ſich zum Ziel ſetzen. Die Hauptſache iſt daher für Jacobi die Freiheit der Einzelnen gegen den Deſpotismus der Staatsgewalt; wie dieſe ſelbſt gebildet wird, welche Verfaſſung der Staat hat, gilt ihm für eine untergeordnete Frage; er ſelbſt zieht jedoch die republikaniſche jeder andern vor, weil in ihr, wie er glaubt, die Freiheit und Wohlfahrt der Einzelnen am beſten geſchützt iſt, und die ſtärkſten Antriebe zur Ausbildung des Geiſtes und des Charakters gegeben ſind.

Die methodiſche Ausführung ſeiner Grundſätze zu einem vollſtändigen Syſtem lag nicht in Jacobi's Abſicht und ließ ſich von ihm nicht erwarten: gerade das, was allein ein höheres Intereſſe für ihn hat, ſoll ja über alle Begriffe und Beweisführungen hinausliegen. Aber ſeinen Einfluß auf die Philoſophie ſeiner Zeit dürfen wir darum doch nicht zu gering anſchlagen. Es waren deren nicht wenige, die ſich von Kant, Fichte und Schelling zu ſeinem Gefühlsglauben flüchteten, oder ſich durch denſelben über die trockene Verſtändigkeit der Aufklärung erheben ließen; und auf dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie hat Jacobi bei aller Unſicherheit und Unbeſtimmtheit ſeines eigenen Standpunkts, indem er gegen Kant das Recht der Individualität geltend machte, eine Wahrheit ausgeſprochen, die auch für die Folgezeit nicht verloren war. Aber die Subjektivität des kantiſchen Idealismus iſt durch ihn nicht blos nicht widerlegt, ſondern in mancher Beziehung ſogar geſteigert worden. Wenn Kant das äußere Objekt wenigſtens als Ding-an-ſich hatte ſtehen laſſen, ſo wies ihm Jacobi nach, daß er dazu auf ſeinem Standpunkt kein Recht habe; aber zur wiſſenſchaftlichen Berichtigung dieſes Standpunktes hat er nichts, was irgend in's Gewicht fiele, gethan; wenn ſich daher

die einen durch ihn bei den Vorausſetzungen des gewöhnlichen Bewußtſeins feſthalten ließen, konnten andere mit größerem wiſſenſchaftlichem Recht aus ſeinen Einwürfen gegen Kant den Schluß ziehen, man müſſe wirklich vom Kriticiſmus zum reinen Idealiſmus fortgehen. Nicht anders verhält es ſich mit der anderen Seite von Jacobi's Vernunftglauben. Kant hatte Gott, Freiheit und Unſterblichkeit zwar zu praktiſchen Poſtulaten gemacht, aber er hatte dieſe Poſtulate doch wenigſtens zu beweiſen verſucht. Jacobi fand ſeine Beweiſe mit Recht ungenügend; aber war dieſem Mangel damit abgeholfen, daß er nun jeden Beweis jener Wahrheiten überhaupt für unmöglich erklärte und ſie ausſchließlich auf die unmittelbare Ueberzeugung, auf das Gefühl jedes Einzelnen gründen wollte? Damit wurden ſie ja etwas noch viel ſubjektiveres. Wenn wir endlich in Jacobi's Sittenlehre eine wirkliche Ergänzung der kantiſchen ſehen mußten, ſo beſteht doch auch dieſe nicht darin, daß die objektiven Bedingungen des ſittlichen Handelns, das Verhältniß des Menſchen zur Natur und zur menſchlichen Geſellſchaft, vollſtändiger gewürdigt werden, ſondern vielmehr darin, daß der freien Selbſtbeſtimmung und dem perſönlichen Bedürfniß der Einzelnen ein größerer Spielraum gewährt wird. Es begreift ſich, wenn dieſe Philoſophie dem kantiſchen Idealiſmus nicht Einhalt thun konnte; wie es ſich andererſeits aus der inneren Verwandtſchaft beider Standpunkte erklärt, daß von mehr als Einer Seite her der Verſuch gemacht wurde, ſie mit einander zu verknüpfen und Jacobi's Vernunftglauben mit kantiſchem Kriticiſmus zu unterbauen.

4. Anhänger Jacobi's; Verbindung jacobi'ſcher und kantiſcher Philoſophie; J. F. Fries.

Der erſte, welcher öffentlich, noch während des Streits mit Mendelsſohn, für Jacobi Parthei nahm, war ſein junger, bald nachher geſtorbener Freund Thomas Wizemann (1759—1787).

Dieſer talentvolle Mann ſteht jedoch Hamann noch näher als Jacobi, da der Vernunftglaube des letzteren bei ihm ſofort in den Glauben an eine poſitive Offenbarung umſchlägt. Weit ſtrenger hält ſich Friedrich Köppen (1775—1858; Profeſſor in Landshut, dann in Erlangen) an Jacobi, dem er ſich, von Kant's moraliſcher Religion nicht befriedigt, ſchon frühe zugewandt hatte. Er kann als der treueſte Vertreter der jacobi'ſchen Schule betrachtet werden; neben ihm ſind als Anhänger derſelben die zwei fruchtbaren Schriftſteller Cajetan v. Weiller (1762—1826) und Jakob Salat zu nennen; jener war Secretär der Münchener Akademie, dieſer Profeſſor in München, dann in Landshut. Auch der bekannte preußiſche Miniſter Friedrich Ancillon (1767—1837) geht in ſeinen philoſophiſchen und politiſchen Arbeiten von den Grundſätzen der Glaubensphiloſophie aus. Demſelben Syſtem warf ſich der göttinger Profeſſor Friedrich Bouterwek (1766—1828) in ſeiner ſpäteren Zeit mit zunehmender Entſchiedenheit in die Arme, nachdem er zuerſt Kantianer geweſen war und dann eine Zeitlang (in ſeiner Apodiktik v. J. 1799) eine mittlere Stellung zwiſchen Kant und Jacobi, doch dieſem näher als jenem, einzunehmen verſucht hatte. Nachdem er nämlich hier zuerſt ausgeführt hat, daß ſich auf dem logiſchen Wege der Demonſtration keine apodiktiſche Gewißheit gewinnen laſſe, erkennt er eine ſolche zunächſt in der Idee der abſoluten Realität oder des Abſoluten, die von allem Denken und allem Gefühl vorausgeſetzt, und durch das beiden zu Grunde liegende „abſolute Erkenntnißvermögen" apodiktiſch gefunden werde; und er ſucht im Anſchluß an Kant und Reinhold in einer vollſtändigen Theorie des Vorſtellungsvermögens nachzuweiſen, wie ſich uns dieſes Reale theils in unſerer Sinnlichkeit, theils in unſerer Intelligenz darſtelle. Was wir aber in ihm haben, iſt nur das Eine Sein des Spinoziſmus (Kant's Ding-an-ſich noch ganz unbeſtimmt, und daher als einheitliches Objekt gedacht); erſt unſer Wille zeigt uns, zunächſt in uns

ſelbſt, eine lebendige Kraft und mit ihr die Individualität, ohne die keine Selbſtthätigkeit möglich iſt; er nöthigt uns eben damit, den Widerſtand, den uns die Außenwelt leiſtet, gleichfalls auf lebendige Kräfte zurückzuführen, und daher auch die abſolute Realität als abſolute Virtualität, als Inbegriff aller Kräfte zu faſſen, und uns ſelbſt zu ihr in ein praktiſches, auf unſerer Freiheit ruhendes, in der Moralität gipfelndes Verhältniß zu ſetzen. Ueber alle Wiſſenſchaft aber, alle theoretiſche und praktiſche Ueberzeugung, ſoll die idealiſche, oder der Glaube, hinausgehen, welcher das Unendliche, die Einheit des Ideal- und Realprincips, die geiſtig-abſolute Realität oder die Gottheit, und weiterhin auch den Glauben an die ewige Beſtimmung des Menſchen und an die beſte Welt zum Inhalt hat. In der Folge trat der Glaube bei Bouterwek immer mehr in den Vordergrund; er betrachtete mit Jacobi die Realität der Außenwelt wie das Daſein Gottes und die Vernunftideen überhaupt als Sache des Glaubens, und gründete alle Theile ſeines Syſtems, die Metaphyſik, die Religionsphiloſophie und die praktiſche Philoſophie, auf das unmittelbare Bewußtſein. Auf dasſelbe geht er auch in der Aeſthetik zurück, durch deren Bearbeitung er ſich vorzugsweiſe bekannt gemacht hat.

Eine ähnliche Verbindung des Kriticiſmus mit der Glaubensphiloſophie finden wir bei Johann Reeb in Boun (1767—1843), wenn er einerſeits mit Reinhold auf den „Satz des Bewußtſeins", d. h. auf die Thatſache des Bewußtſeins, ein „Syſtem der kritiſchen Philoſophie" gründen will, für das er neben Reinhold auch die von ihm ſehr hoch geſtellten Unterſuchungen von Tetens benützt hat; andererſeits mit Jacobi behauptet, das objektive Daſein könne nicht erwieſen, ſondern nur unmittelbar gewußt werden. Den gleichen Charakter trägt aber auch das Syſtem eines Mannes, welcher alle bisher beſprochenen Philoſophen aus Kant's und Jacobi's Schule an wiſſenſchaftlicher Bedeutung und geſchichtlichem Einfluß übertrifft: Jakob Fried-

rich Fries. Als Mitglied der Brüdergemeinde geboren (23. Aug. 1773) hatte Fries seine Bildung in ihren Anstalten zu Barby und Niesky erhalten; er war aber schon damals neben der Mathematik auch mit der Philosophie, mit den Schriften und Ansichten Kant's, Reinhold's, Jacobi's, und mit Fichte's ersten Werken bekannt geworden; und unter dem Einfluß dieser Studien, welcher durch den der gleichzeitigen schönen Literatur verstärkt wurde, hatte er sich nicht allein der herrnhutischen Glaubensweise, sondern der positiven Dogmatik überhaupt, innerlich so entfremdet, und war zu einem so entschiedenen Rationalismus gekommen, daß sein Verhältniß zur Brüdergemeinde sich naturgemäß löste. Nach zweijährigem Studium in Leipzig und Jena brachte er erst drei Jahre als Hauslehrer in Zofingen in der Schweiz zu, habilitirte sich dann (1801) in Jena, und nahm 1805 eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, zu der später auch die der Physik hinzukam. 1816 kehrte er als Lehrer der Philosophie nach Jena zurück; aber schon 1819 gab seine, immerhin unvorsichtige, aber schließlich doch sehr harmlose Theilnahme am Wartburgfest Anlaß, daß er auf das Andringen der österreichischen und preußischen Regierung einige Jahre suspendirt, und auch nachher mit seiner öffentlichen Lehrthätigkeit auf Mathematik und Physik beschränkt wurde. Er starb den 10. August 1843; seine schriftstellerischen Arbeiten, deren Zahl sehr groß ist, hatte er unermüdlich bis in seine letzte Zeit fortgesetzt. [1])

In seiner Philosophie schließt sich Fries zunächst an Kant an. Er ist mit Kant überzeugt, daß alle wahre Philosophie Kriticismus, daß die Untersuchung des Erkenntnißvermögens die einzige lösbare Aufgabe der menschlichen Spekulation sei; er rühmt es an ihm, daß er den empirischen wie den rationalistischen Dogmatismus durch die Kritik der Vernunft widerlegt habe; er erkennt die Ergebnisse der letztern fast durchaus an. Aber er

1) Vgl. Ernst Henke, J. Fr. Fries. 1867.

vermißt an ihr zweierlei. Für's erſte nämlich hat Kant, wie er glaubt, ſein wiſſenſchaftliches Verfahren nicht folgerichtig genug durchgeführt. Er verwirft die Metaphyſik als ein aprioriſches Erkennen der Dinge, um ſich ſtatt deſſen auf die Unterſuchung der aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung zu beſchränken; aber er behandelt die letztere wieder als eine Erkenntniß a priori, er verkennt, daß ſie in Wahrheit nur ein empiriſches Erkennen iſt und ſein kann, nur das thatſächliche Vorhandenſein gewiſſer Ueberzeugungen und Erkenntnißgeſetze in unſerem Geiſte feſtzuſtellen hat, daß die philoſophiſchen Grundſätze ſich weder beweiſen, d. h. aus höherem ableiten, noch wie mathematiſche Wahrheiten demonſtriren, d. h. auf Anſchauungen zurückführen, ſondern nur deduciren, d. h. als gegeben in unſerer Vernunft nachweiſen laſſen. Um ſeinerſeits dieſen Fehler zu vermeiden, will Fries die Kritik des Erkenntnißvermögens ganz auf die pſychiſche Anthropologie, auf die Selbſtbeobachtung, gründen und ſtreng auf ſie beſchränken; und er ſieht eben hierin, in dieſer rein pſychologiſchen Faſſung ſeiner Aufgabe, die wichtigſte und nothwendigſte Verbeſſerung des kantiſchen Kriticiſmus. Auf dieſem Wege kommt uns aber, wie er bemerkt, nur ſolches zum Bewußtſein, was vorher ſchon in unſerer Vernunft liegt, ſei es als Anſchauungs- und Denkform, ſei es als Idee. Wiewohl daher die Selbſtbeobachtung, oder die Reflexion, die einzige Form des philoſophiſchen Erkennens iſt, ſetzt doch ſie ſelbſt ein unmittelbares Vorhandenſein der Erkenntniſſe in unſerem Geiſte voraus, und daß ſich Kant dieſes nicht klar genug gemacht hat, iſt ſein zweiter Grundfehler. Hier ſchließt ſich mithin Fries ganz an Jacobi an; nur daß er eine methodiſchere Unterſuchung dieſer Gegenſtände und eine ſchärfere Beſtimmung der Begriffe verlangt, als ſie bei jenem zu finden iſt. Sein Syſtem iſt ſeinen Grundzügen nach eine Verbindung der kantiſchen Beſtimmungen über die Bedingungen des erfahrungsmäßigen Erkennens und der Lehre Jacobi's vom unmittelbaren Wiſſen; das eigenthümlichſte in denſelben ſind die

pſychologiſchen Unterſuchungen, durch welche Fries die Annahmen ſeiner Vorgänger genauer zu begründen und ihr Verhältniß näher zu beſtimmen verſucht hat.[1]) Hatte aber ſchon bei Kant der praktiſche Vernunftglaube mit der Beſchränkung unſeres Erkennens auf die Erfahrung, und bei Jacobi das unmittelbare Wiſſen mit dem vermittelten ſich nicht recht vertragen wollen, ſo wird hierin dadurch, daß beide Syſteme verknüpft werden, natürlich nichts geändert. Der Gegenſatz des Verſtandes und der Vernunft, des Wiſſens und des Glaubens, der empiriſchen und der idealen Anſicht der Dinge zieht ſich unverſöhnt von Anfang bis zu Ende durch Fries' Philoſophie; auf der einen Seite ſteht die Erſcheinungswelt, in der wir alles mechaniſch aus ſeinen Bedingungen erklären ſollen, die aber als bloße Erſcheinung das Weſen der Dinge nicht darſtellt, auf der andern die ideale Welt, an die wir glauben, von der wir aber ſchlechterdings nichts wiſſen können, und von der einen zur andern führt keine Brücke, als ſchwankende Ahnungen und Gefühle, die ſich jeder ſchärferen Beſtimmung entziehen.

Was nun zunächſt die Erſcheinungswelt und ihre Erkenntniß betrifft, ſo hält ſich Fries hier in der Hauptſache ganz an Kant. Er will zwar mit Reinhold und anderen ſeine „zwei Stämme der menſchlichen Erkenntniß" auf eine gemeinſame Wurzel zurückführen: die Vernunft beſteht ihm zufolge in der Selbſtthätigkeit, der Sinn in der Empfänglichkeit des Erkenntnißvermögens. Er glaubt ferner, wir kommen zur Wahrnehmung des Objekts nicht erſt durch einen Schluß von unſerer Empfindung auf ihre Urſache, ſondern es ſei uns bald als etwas außer uns, bald als eine Thätigkeit in uns in der Empfindung unmittelbar gegeben. Sonſt hat er aber alle weſentlichen Beſtimmungen

1) Ich halte mich im folgenden vorzugsweiſe an Fries' Hauptwerk, die Neue Kritik der Vernunft (3 Bde. 1. Aufl. 1807; 2. 1828—31). Nähere Nachweiſungen, auch aus ſeinen übrigen Schriften, giebt Erdmann Geſch. d. n. Phil. III, a, 382 ff.

der kantiſchen Theorie beibehalten. Wir faſſen das Mannigfaltige, was uns in den Empfindungen des äußeren und des inneren Sinnes gegeben wird, durch unſere produktive Einbildungskraft unter den aprioriſchen Formen des Raumes und der Zeit in vereinigender Anſchauung zuſammen. Wir verknüpfen nach dem Schema der kantiſchen Kategorieen die Anſchauungen unter der Beſtimmung der Einheit und Nothwendigkeit, welche als Grundvorſtellung unmittelbar in unſerer Vernunft liegt, deren wir uns aber nur in den Formen des Verſtandes, des logiſchen, discurſiven, reflektirenden Denkens bewußt werden. Wir erkennen daher zwar jeden einzelnen Gegenſtand nur durch die ſinnlich veranlaßte Anſchauung aus der Empfindung, aber die allgemeine Form unſeres Erkennens, auf der alle Nothwendigkeit desſelben beruht, muß a priori in unſerem Geiſt liegen, mag ſie uns auch immerhin nur an den einzelnen Erkenntniſſen zum Bewußtſein kommen und von ihnen abſtrahirt werden. Hieraus folgt nun, daß unſere ſinnliche Erkenntniß und die mit ihr gegebene Weltanſicht uns nur eine menſchliche Anſicht von den Dingen gewährt; ſie iſt eine ſubjektiv bedingte Erkenntnißweiſe, ſie zeigt uns die Dinge nicht wie ſie an ſich ſind, ſondern nur in ihrer Erſcheinung. Aber ſie zeigt uns doch eine Erſcheinung der Dinge, nicht einen leeren Schein; denn wo Erſcheinung iſt, muß auch etwas ſein, das erſcheint, und wenn wir auch nicht erkennen, was es iſt, erkennen wir doch, daß es iſt; wollten wir dagegen unſerer ſinnlichen Erkenntniß alle Wahrheit abſprechen, ſo hätten wir überhaupt keine Wahrheit und Gewißheit in uns, da wir keine andere Erkenntniß haben, als die Erfahrung, und über ſie hinaus nichts beſitzen, als die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne den erfahrungsmäßigen Inhalt leer und bedeutungslos wäre. Fries hat dieſe Sätze in eigenthümlicher Weiſe ausgeführt und begründet; und ſo weitſchweifig und undurchſichtig ſeine Darſtellung oft iſt, ſo fehlt es ihr doch nicht an treffenden pſychologiſchen Beobachtungen und

anregenden Gedanken. Aber in seinem Gesammtergebniß kommt er, so weit wir bis jetzt sind, nicht über Kant's Standpunkt hinaus. Weiter entfernt er sich von demselben in dem, was er über die ideale Ansicht der Dinge sagt; um so enger hält er sich dafür hier an Jacobi, dessen Sätze er aber allerdings durch genauere Bestimmung und schärfere Unterscheidung der Begriffe in ihrer wissenschaftlichen Fassung erheblich verbessert hat.

Den Mittelpunkt aller seiner Ueberzeugungen bildet Jacobi's Unterscheidung zwischen dem Wissen und dem Glauben, dem mittelbaren und dem unmittelbaren Erkennen. Alles Wissen ist ein vermitteltes Erkennen; jedes vermittelte Erkennen setzt aber ein unmittelbares voraus, und das Unmittelbare, auf welches das Wissen sich bezieht, ist die sinnliche Anschauung; diese ist aber ihrer Natur nach immer unvollendet, die einzelnen Anschauungen treffen zufällig zusammen, ihre Verknüpfung ist nur die mathematische in Raum und Zeit; und daß auf diesem Wege sich keine vollendete Reihe herstellen läßt, beweisen schon Kant's Antinomieen (s. o. S. 444 ff.). Und auch abgesehen davon zeigt uns ja die Sinnlichkeit, wie wir so eben gehört haben, die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns Menschen erscheinen. Mit dem Unvollendeten unseres Wissens ist uns aber unmittelbar die Idee des Vollendeten, mit der Zufälligkeit desselben die eines unbedingt Nothwendigen gegeben: unser vermitteltes Erkennen weist uns durch seine eigene Unvollkommenheit auf das unmittelbare, unser Wissen auf den Glauben.

Den Inhalt dieses Glaubens bildet im allgemeinen das Ewige, Unbedingte, Vollendete, „die Realität schlechthin". Da wir uns aber dieses Inhalts nur durch die Reflexion bewußt werden können, so ist er uns nicht unmittelbar, sondern nur in den Begriffen gegeben, die wir erhalten, wenn wir die Schranken unseres sinnlich-verständigen Erkennens verneinen. Diese Begriffe sind die Ideen; die Reihe derselben entspricht, ihrem Ur-

ſprung gemäß, den Verſtandeskategorieen (ſ. o. S. 430), durch deren Entſchränkung ſie uns entſtehen. Wenn wir die Kategorie der Qualität von jeder Beſchränkung befreien, bekommen wir die Idee des Unbeſchränkten oder Abſoluten; ebenſo aus den Kategorieen der Quantität die der Einfachheit, der Unermeßlichkeit, der Vollſtändigkeit oder Totalität; aus den Kategorieen der Relation die Ideen der Unabhängigkeit, der Freiheit, welche näher den Begriff der Seele als des unbedingten Subjekts, der Welt als des vollendeten Ganzen, der Gottheit als der einigen Weltursache enthalten; aus den Kategorieen der Modalität die Idee des ſchlechthin nothwendigen Weſens. Aus dieſen Ideen, zunächſt aus denen der dritten Klaſſe, ergeben ſich die drei Glaubensſätze: der Grundſatz des ewigen Lebens, oder der Unvergänglichkeit der Seele; der Grundſatz der Unabhängigkeit des Geiſtes, oder der Freiheit des menſchlichen Willens, der Grundſatz des Glaubens an einen lebendigen Gott. Es ſind alſo im weſentlichen die drei kantiſchen Glaubensartikel, auf die ſich auch bei Fries der Vernunftglaube bezieht; nur in Betreff des erſten weicht er ſowohl von Kant als von Jacobi ab, indem er die Beharrlichkeit unſeres Geiſtes in der Zeit, oder die Unſterblichkeit, aufgiebt, und ſtatt derſelben nur die an keine zeitliche Erſcheinungsform gebundene Ewigkeit unſeres Weſens feſthalten will (N. Krit. § 136 f.). Dagegen knüpft er an eine Andeutung Kant's (oben S. 436) an, wenn er das Verhältniß der Seele und des Leibes, unter ausdrücklicher Verwerfung des phyſiſchen Einfluſſes wie der präſtabilirten Harmonie, dahin beſtimmt, daß beide Eins und dasſelbe, Eine und dieſelbe Perſon ſeien, welche bald innerlich als Geiſt, bald äußerlich als Körper erſcheine (ebd. § 137 f.); und ähnlich beantwortet er (§ 144) die Frage über die Willensfreiheit mit dem kantiſchen Satze (oben S. 457): unſer empiriſcher Charakter ſei nur die Erſcheinung des intelligibeln, alle unſere einzelnen Handlungen ſeien durch das Grundgeſetz unſeres Willens beſtimmt, aber dieſes ſelbſt ſei das frei angenommene Prin-

cip unſeres Charakters und ebendamit der ganze Zuſammenhang unſerer Handlungen ein Werk der Freiheit.

Dieſe ſpekulativen Ideen ſind indeſſen für ſich genommen, wie Fries ſagt, nur Verneinungen der in den Naturbegriffen enthaltenen Beſchränkungen, und nur durch dieſe Verneinung weiſen ſie auf die ewige Wahrheit hin; einen poſitiven Inhalt erhalten ſie erſt dadurch, daß wir ſie auf das empiriſch gegebene anwenden, das Endliche als Erſcheinung des Ewigen anſchauen. Dieſe Subſumtion des Gegebenen unter die Idee ſoll uns nun nicht in Begriffen und in logiſch entwickelten Urtheilen möglich ſein, ſondern nur in der äſthetiſchen Beurtheilung der Dinge, dem unmittelbaren Urtheil des Gefühls; das Gefühl iſt nämlich nach Fries nichts anderes, als die unmittelbar wirkende Urtheilskraft, „die willkührliche Reflexion in ihrer dem vermittelten Schließen entgegengeſetzten unmittelbaren Thätigkeit.“ Dieſe Art des Erkennens nennt er Ahnung, und er ſagt deßhalb: von den Erſcheinungen wiſſen wir, an das wahre Weſen der Dinge glauben wir, die Ahnung laſſe uns dieſes in jenen erkennen.

Näher iſt es unſere ſittliche Natur, welche uns dieſe Anwendung des Vernunftglaubens auf die Erſcheinung möglich macht. „Sollen uns die ſpekulativen Ideen lebendige Bedeutung gewinnen, ſagt Fries (Metaphyſik § 96), ſo muß uns zu ihnen hinzu ein nothwendiges Geſetz von ewiger Wahrheit gegeben ſein, nach dem wir die Erſcheinung der Dinge ſelbſt zu beurtheilen vermögen. Dieß erhalten wir in dem ſittlichen Schematiſmus oder der praktiſchen Beſtimmung dieſer Ideen.“ Die geiſtige Welt iſt die Welt der Wechſelwirkung der Perſonen durch den Willen. Die Geſetze dieſer Welt ſind alſo die der willkührlichen Thätigkeit, die, welche den Werth und Zweck der Dinge beſtimmen. „Durch das nothwendige Werth- und Zweckgeſetz, d. h. durch das Pflichtgebot oder Sittengeſetz wird uns die Anwendung der Ideen gegeben.“ In dem Glauben an die perſönliche Würde, dieſem Grundgedanken unſerer ſittlichen Ueberzeugung, wird die Idee

eines nothwendigen Werthes auf unſer eigenes Leben angewendet, und es entſteht uns zunächſt die Erkenntniß der menſchlichen Geſellſchaft unter dem Geſichtspunkt von Recht und Verbindlichkeit; die Ethik als Zwecklehre für die Menſchen. Dehnen wir dieſelbe Betrachtungsweiſe weiter aus, faſſen wir alles Wirkliche unter praktiſchen Ideen zuſammen, ſo erhalten wir eine Weltzwecklehre, eine objektive Teleologie, die religiös-äſthetiſche Anſicht der Dinge. Die Grundzüge aller Religion ſind in den Lehren von der ewigen Beſtimmung des Menſchen, vom Guten und Böſen, und von der göttlichen Weltregierung enthalten; ihnen entſprechen die drei religiöſen Grundgefühle, die Gefühle der Begeiſterung, der Demuth und Reſignation, und der Andacht. Die gleichen Stimmungen ſind es aber nach Fries auch, von denen das Schönheitsgefühl beherrſcht wird. Die im engeren Sinn ſo zu nennende äſthetiſche Betrachtung der Dinge iſt ihm zufolge nichts anderes, als die Ahnung von der ewigen Bedeutung der Erſcheinungen, welche uns entſteht, wenn wir ſie vom religiöſen Standpunkt aus beurtheilen, „die Unterordnung der Natur unter die religiöſen Ideen"; und es theilen ſich deßhalb alle äſthetiſchen Ideen, wie er ſagt, in die epiſchen der Begeiſterung, die dramatiſchen der Reſignation und die lyriſchen der Andacht. Seine äſthetiſchen Ausführungen ſind aber mager und zeigen kein ſehr tiefes und lebendiges Kunſtverſtändniß.

Die geſammte Philoſophie zerfällt ſo für Fries in zwei Theile: die Betrachtung der Erſcheinungswelt und die Betrachtung der idealen Welt. Beide unterſcheiden ſich theils durch ihren Gegenſtand, theils durch unſer Verhalten zu demſelben. Den Gegenſtand der erſten bildet die Natur, ſowohl die äußere als die innere, den der zweiten das Gebiet der Freiheit: jene iſt Naturphiloſophie und pſychiſche Anthropologie, alſo überhaupt theoretiſche Philoſophie, dieſe iſt Ethik, Religionsphiloſophie und Aeſthetik, alſo praktiſche Philoſophie. Jene gewährt uns ein Wiſſen, dieſe iſt Sache des Glaubens und der Ahnung; was der

Glaube und die Ahnung uns verkünden, kann die Wiſſenſchaft wohl als Ausſage unſerer Vernunft nachweiſen, aber ſie kann keine Erkenntniß des Gegenſtandes darauf gründen, ſie kann es zwar deduciren, aber nicht beweiſen und nicht demonſtriren. Es ſind daher zwei durchaus entgegengeſetzte Betrachtungsweiſen, zwiſchen denen unſer Denken ſich bewegen ſoll. In der Naturphiloſophie verlangt Fries ein ſtreng mathematiſches Verfahren (auf das er aber freilich in ihrem pſychologiſchen Theil ſelbſt verzichten muß), er will die Erſcheinungen rein mechaniſch erklären; und er wendet dieſe Erklärung auch auf die organiſche Natur an, indem er der Teleologie Kant's, an den er ſich ſonſt auch in der Naturphiloſophie meiſtens anſchließt, eine unbefugte Einmiſchung von Ideen in die Naturwiſſenſchaft vorwirft. In der praktiſchen Philoſophie dagegen wird, wie wir bereits wiſſen, alles auf unmittelbare, der Wiſſenſchaft unauflösliche Gefühle und Glaubensüberzeugungen gegründet. Wie aber Fries beide Standpunkte im einzelnen durchgeführt hat, kann hier nicht auseinandergeſetzt werden.

Da es in der Hauptſache doch nur die Lehre Jacobi's war, die Fries genauer beſtimmte und ſyſtematiſcher ausführte, und da er auch in dem, was er zu ihr hinzufügte, ſich im weſentlichen an Kant anſchloß, konnte ſeine Philoſophie zwar nicht die Anziehungskraft ausüben, welche eingreifende neue Entdeckungen und Ausſichten verleihen; aber dafür fand ſie bei vielen unter den Zeitgenoſſen einen wohlvorbereiteten Boden, und ihre Mittelſtellung zwiſchen Kant und Jacobi mußte ſie allen denen empfehlen, bei welchen das Glaubensbedürfniß ſtärker war, als bei dem erſten, und der Sinn für methodiſche Unterſuchung und wiſſenſchaftliche Genauigkeit ausgebildeter, als bei dem zweiten von dieſen Philoſophen. Einer der erſten und bedeutendſten von den Männern, die ſich an Fries anſchloſſen, war de Wette (1780—1849), dieſer milde und freiſinnige Theolog, deſſen bleibendſtes Verdienſt zwar ohne Zweifel auf dem Gebiet der bibliſchen Exe-

geſe und Geſchichtskritik liegt, der aber auch als Dogmatiker in Anſehen ſtand. Durch ihn wurde Fries' Religionsphiloſophie in die poſitive Theologie eingeführt und zur Grundlage einer Dogmatik gemacht. Mit ihm iſt Karl Haſe in Jena (geb. 1800), der gelehrte und geiſtreiche Bearbeiter der hiſtoriſchen und dogmatiſchen Theologie, ſeinem ganzen Standpunkt nach verwandt. Zu Fries' Schule gehört ferner der vieljährige Lehrer der Philoſophie in Bonn, Friedr. van Calker (1790—1870), und unter den Jüngeren Apelt (1812—1859), Mirbt, der ausgezeichnete Botaniker Schleiden (geb. 1804) und andere. Auch Chriſtian Weiß ſteht Fries nahe: mit dem Glauben Jacobi's verknüpft er gleichfalls den kantiſchen Kriticiſmus, und er will dieſen, wie Fries, auf die Pſychologie zurückführen. In der Pſychologie liegt auch ſeine philoſophiſche Hauptleiſtung.[1]) Wie Kant und Schelling die Materie aus der Anziehungs- und Ausdehnungskraft conſtruirt hatten, ſo betrachtet Weiß als die Grundkräfte der Seele den Sinn und den Trieb; aus den verſchiedenen möglichen Verbindungen dieſer zwei Elemente leitet er die drei Seelenvermögen ab; und indem er damit den Unterſchied der drei Entwicklungsſtufen: Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft, verbindet, erhält er das Schema, in das ſich ihm alle Geiſtesthätigkeiten einordnen. Neben dieſen Männern mag hier noch der bekannte katholiſche Theolog Georg Hermes (1775—1831) in Bonn genannt werden. Auch er will ſich dem Verſtand gegenüber auf einen theoretiſchen und praktiſchen Vernunftglauben ſtützen und dadurch die von Kant verworfene Metaphyſik auf neuer Grundlage wiederherſtellen. Aber in der näheren Faſſung dieſes Vernunftglaubens miſcht ſich ihm die wolffiſche Metaphyſik mit Kant's praktiſchen Poſtulaten, und für die Theo-

1) Seine „Unterſuchungen über das Weſen und Wirken der menſchlichen Seele", denen verſchiedene andere Schriften vorangiengen und nachfolgten, erſchienen 1812.

logie wurde er zur Begründung eines rationalen Supranaturalismus verwendet, welcher die katholische Dogmatik zwar mit der Vernunft in Uebereinstimmung bringen wollte, aber keinen ihrer Sätze direkt angriff. Der ultramontanen Parthei gieng freilich schon dieser bescheidene Vernunftgebrauch viel zu weit, und auf ihren Betrieb wurde die hermesianische Lehre bald nach dem Tod ihres Stifters von Rom aus verdammt und die Anhänger derselben aus den theologischen Lehrämtern verdrängt.

III. Die Fortbildung der kantischen Philosophie zum subjektiven Idealismus. J. G. Fichte.

1. Reinhold, Schulze, Maimon, Beck.

Wenn die bisher besprochenen Philosophen dem kantischen Kriticismus den Grundsatz des unmittelbaren Wissens theils entgegenstellten theils ihn durch denselben ergänzen wollten, so unternahmen es andere, die Fortbildung der kantischen Lehre, die auch ihnen nothwendig zu sein schien, innerhalb ihres eigenen Standpunkts zu bewirken, sie in und durch sich selbst zu folgerichtigerer Entwicklung und höherer Vollendung zu bringen. Hiebei hatten es aber die einen nur auf eine Vervollständigung ihrer wissenschaftlichen Begründung abgesehen, während andere der Ansicht waren, daß auch ihre Ergebnisse einer mehr oder weniger durchgreifenden Verbesserung unterzogen werden müssen. Jenes gilt von Reinhold, dieses von Maimon, Beck, Fichte, und für gewisse Seiten des Systems auch von Schiller und Humboldt.

Karl Leonhard Reinhold aus Wien (geb. 1758) war in dem dortigen Barnabitencollegium zum katholischen Theologen ausgebildet worden, und war auch bereits an dieser Anstalt als Lehrer der Philosophie thätig gewesen, als er sein Vaterland verließ, in Leipzig bei Platner seine Studien fortsetzte, dann in Weimar mit Wieland in Verbindung trat und Mit-

arbeiter seines deutschen Merkur (später auch sein Schwiegersohn) wurde. Die Kritik der reinen Vernunft gewann ihn für Kant's Lehre, als deren Apostel er sofort auftrat (vgl. S. 516). Seit 1787 lehrte er als Professor der Philosophie mit glänzendem Erfolge in Jena, gieng jedoch schon 1794 nach Kiel, wo er 1823 gestorben ist. Bei einem lebhaften philosophischen Trieb und Bedürfniß wußte er sich mit seltener Leichtigkeit in fremde Ansichten hineinzudenken, sie folgerichtig auszuführen und klar darzustellen; und er war dadurch in hohem Grade geeignet, seinen Zeitgenossen das Verständniß eines so schwierigen Systems, wie das kantische, zu vermitteln. Aber im ganzen war er doch ein überwiegend formales Talent; seine Empfänglichkeit war größer, als seine schöpferische Kraft, der Beweglichkeit seines Denkens kam die Gründlichkeit desselben nicht gleich; und wenn die Unpartheilichkeit zu loben ist, mit der er abweichende Standpunkte beurtheilte und jedem seinen Antheil an der Wahrheit zugestand, so war er dafür seines eigenen so wenig sicher, daß er in raschem Wechsel eine ganze Reihe philosophischer Schulen durchlief, ohne bei einer derselben auf die Dauer zu beharren. In die Geschichte der Philosophie hat er fast ausschließlich nur durch die Arbeiten seiner Jenenser Zeit eingegriffen, mit denen er eine Verbesserung und Vervollständigung des kantischen Kriticismus beabsichtigte.

Reinhold war Kant's entschiedenster Anhänger und Bewunderer. Er war zu ihm in erster Linie durch sein sittliches und religiöses Bedürfniß hingeführt worden; er fand dieses Interesse am besten gewahrt, wenn der Glaube und die Moral von der Metaphysik unabhängig gemacht wurden. Aber er war zu sehr Philosoph, um sich damit zu begnügen. Er verlangte wissenschaftliche Sicherheit der Ueberzeugung; und auch diese gewährte ihm Kant, wie kein anderer. In seinem System sah er die wahre Philosophie, welche alle Zweifel gelöst, aus allen andern Standpunkten, dem Empirismus, dem Materialismus, dem Rationalismus und Skepticismus, das berechtigte in sich aufgenommen, aber zugleich auch

ſie alle durch die Nachweiſung ihrer Irrthümer, die Ergänzung ihrer Einſeitigkeit widerlegt habe. Er war überzeugt, daß ſeine Ergebniſſe für immer feſtſtehen. Aber die Begründung dieſer Ergebniſſe hat, wie er glaubt, eine Lücke, deren Ausfüllung er ſelbſt unternimmt. Kant hatte dieſelben durch eine vollſtändige Zergliederung des Erkenntnißvermögens, der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft, gewonnen; er hatte die Möglichkeit der Erkenntniß, die Möglichkeit der Metaphyſik unterſucht, und die aprioriſchen Formen und Bedingungen des Erkennens nachgewieſen. Aber er hatte es, wie R. bemerkt, unterlaſſen, die Formen des Vorſtellens für ſich und ohne Rückſicht auf die Erkenntniß der Objekte zu betrachten, den Charakter der Vorſtellung als ſolcher feſtzuſtellen, und in ihm den letzten Grund für die Unerkennbarkeit des Dings-an-ſich aufzuzeigen. Eben dieß iſt nun ihm zufolge das nächſte und dringendſte Bedürfniß: die Wiſſenſchaft des Erkenntnißvermögens muß auf eine Wiſſenſchaft des Vorſtellungsvermögens als ſolchen geſtützt, es muß der kantiſchen Philoſophie das Fundament, das ihr noch fehlt, unterbaut, ſie muß durch eine „Elementarphiloſophie“ ergänzt werden. Der Löſung dieſer Aufgabe unterzieht ſich Reinhold in ſeiner „Neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens“ v. J. 1789 und einigen weiteren Schriften.

Um ihr nun zu genügen, ſoll vor allem ein Grundſatz aufgeſucht werden, der einerſeits allgemein anerkannt iſt, und aus dem ſich andererſeits alle Eigenſchaften unſeres Vorſtellens ableiten laſſen. Dieſer Grundſatz wird aber kein anderer ſein können, als der Satz, welcher die Thatſache unſeres Vorſtellens ausdrückt, der „Satz des Bewußtſeins.“ Daß wir Vorſtellungen haben, iſt unbeſtreitbar und wird von jedem eingeräumt. Ebenſo unbeſtreitbar iſt aber auch, daß in jeder Vorſtellung dreierlei enthalten iſt: das Vorſtellende, das Vorgeſtellte und die Vorſtellung, und eben dieſes iſt die Grundthatſache, von der wir ausgehen müſſen: der Satz des Bewußtſeins heißt: „die Vorſtellung

wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen." Das Vorstellende ist das Subjekt, das Vorgestellte das Objekt der Vorstellung; dasjenige in der Vorstellung, was dem Objekt entspricht und wodurch sie sich auf das Objekt bezieht, ist ihr Stoff, dasjenige, wodurch sie sich auf das Subjekt bezieht, ihre Form. Die Form muß daher dem Vorstellenden angehören, wiefern es sich als vorstellend, als die Ursache der Vorstellung verhält, sie muß von ihm hervorgebracht sein; der Stoff dagegen kann dieß nicht sein, er muß ihm gegeben sein. Damit es den Stoff empfangen könne, muß dem Vorstellungsvermögen Receptivität, damit es die Form hervorbringe, muß ihm Spontaneität zukommen. Da ferner das Subjekt sich im Bewußtsein als das durch die Vorstellung unterscheidende verhält, das Objekt als das zu unterscheidende, so muß der Stoff etwas zu unterscheidendes, ein mannigfaltiges sein, die Form der Vorstellung dagegen Einheit des Mannigfaltigen. Die Form der Receptivität besteht daher in der durch die Natur des Vorstellungsvermögens bestimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes, die der Spontaneität in der durch dieselbe bestimmten Art und Weise der Verbindung des Mannigfaltigen. Beide müssen vor jeder wirklichen Vorstellung in dem vorstellenden Subjekt vorhanden sein: einerseits in Raum und Zeit, als den Formen des äußeren und inneren Sinns, den aprioriſchen Anschauungsformen, andererseits in den Kategorieen, den aprioriſchen Formen des Verstandes. Aber von diesen aprioriſchen Formen des Vorstellens müssen wir die Vorstellung dieser Formen unterscheiden. Jene gehen aller empiriſchen Vorstellung als Bedingung derselben voran, diese sind erst aus den empiriſchen Vorstellungen abstrahirt; eine Unterscheidung, die zwar ganz in Kant's Sinn ist (vgl. S. 426), durch die aber doch ein Mißverständniß beseitigt wird, welches nicht ohne Kant's Schuld der richtigen Auffassung seiner Ansicht bis auf den heutigen Tag vielfach geschadet hat. Daß jedoch der Inhalt unserer Vorstellungen aus diesen Vorstellungs-

formen allein ſich nicht erklären laſſe, daß vielmehr zur Wirklichkeit der Vorſtellung ein von ihnen verſchiedener, dem Subjekt nicht im Vorſtellungsvermögen, ſondern von außen her gegebener Stoff gehöre, nimmt auch Reinhold an, wenn er ſchon ſeinen Beweis dieſes Satzes ſpäter wieder aufgeben mußte. Da aber der Stoff als Vorſtellungsſtoff nur in den Vorſtellungsformen gegeben ſein kann, betrachtet auch er es als ſelbſtverſtändlich, daß kein Gegenſtand als Ding an ſich vorſtellbar ſei.

In der weiteren Ausführung dieſer Gedanken hält ſich Reinhold in allen weſentlichen Beziehungen an Kant. Er bemüht ſich wohl, den einen und anderen Punkt ſchärfer zu beſtimmen und zu begründen. So verſucht er namentlich eine ſtrengere Ableitung der Kategorieen und der ihnen zu Grunde liegenden Urtheilsformen. Er unterſcheidet gegen das Ende ſeiner kantiſchen Periode zwiſchen dem Ding-an-ſich, demjenigen, was dem Stoffe der ſinnlichen Erſcheinung entſpricht, und dem Noumenon, dem von der Vernunft vorausgeſetzten, wenn auch nie wirklich zu erkennenden, Unbedingten. Er faßt in der „Theorie des Begehrungsvermögens“, deren Grundlinien er gleichfalls, aber nur ſehr flüchtig, entworfen hat, den kantiſchen Gegenſatz von Vernunft und Sinnlichkeit als Gegenſatz zweier Triebe, von denen der eine aus der Spontaneität, der andere aus der Receptivität entſpringe, der eine ſich auf die Form, der andere auf den Stoff richte, des rein-vernünftigen und des empiriſchen, des uneigennützigen und des eigennützigen Triebs, und definirt die Sittlichkeit als die um ihrer ſelbſt willen beabſichtigte Realiſirung der Handlungsweiſe der reinen Vernunft. In der Sache ſtimmt er aber faſt durchaus mit Kant überein, und auch die formalen Abweichungen von der Darſtellung des letztern haben nicht ſehr viel auf ſich.

Reinhold kam ſpäter von dieſer Theorie wieder ab, und warf ſich zuerſt Fichte in die Arme, in deſſen Wiſſenſchaftslehre er nicht ohne Grund die folgerichtige Vollendung des kantiſchen

Idealismus erkannte. Nachdem er sich sodann erst Jacobi genähert hatte, schloß er sich für ein Jahrzehend an Bardili in Stuttgart (1761—1808) an, welcher seit dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts Kant und seinen Nachfolgern unter dem Namen des „rationalen Realismus" ein System entgegenstellte, das sich in seinem Ausgangspunkt mit der fichte'schen Wissenschaftslehre, in seinem weiteren Verlaufe mit der gleichzeitigen schellingischen Naturphilosophie berührt. Es will nämlich aus der logischen Analyse des Denkens eine Metaphysik ableiten, deren höchster Begriff die absolute Identität ist; sie ist das schlechthin Erste, das Wesen der Wesen; ihre immer deutlichere Manifestation am Stoffe bestimmt die Stufenreihe der Naturdinge. Bardili trug dieses System, zu dem ihm doch ohne Zweifel Schelling's erste Schriften den entscheidenden Anstoß gegeben hatten, in einer höchst abstrusen und ungenießbaren Darstellung vor, welche durch die mathematischen Formeln noch unverständlicher wurde, deren er sich, selbst Schelling noch überbietend, statt klarer philosophischer Begriffe bediente. Reinhold wußte seine Gedanken, so weit dieß die Dunkelheit und Verworrenheit derselben überhaupt zuließ, unter Benützung seiner früheren Theorie des Erkennens, mit dem ihm eigenthümlichen Geschick der Welt zu dollmetschen, und er war auch jetzt wieder, wie in den früheren Phasen seiner wissenschaftlichen Laufbahn, überzeugt, daß er nun endlich die wahre Philosophie, „die Philosophie ohne Beinamen" gefunden habe. Indessen blieb er mit dieser Ueberzeugung fast allein, und schließlich kam auch er selbst wieder von ihr ab und versuchte in seiner „Synonymik" durch Unterscheidung der Begriffe und Ausdrücke einen neuen festeren Grund für die Philosophie zu gewinnen. Auch mit diesem Versuch machte er aber kein Glück. Eine nennenswerthe Förderung hat die deutsche Philosophie durch ihn überhaupt nur damals erfahren, als er sich die Erläuterung und Vervollkommnung des kantischen Systems zur Aufgabe machte. Die erstere gelang ihm mit solchem Erfolge, daß das Verständniß

Kant's der deutſchen Wiſſenſchaft einige Jahre lang durch ihn vorzugsweiſe vermittelt worden iſt, und ſowohl die Anhänger als die Gegner des Kriticiſmus denſelben faſt durchaus in der Geſtalt auffaßten, die er durch Reinhold erhalten hatte. Aber auch in der zweiten Beziehung dürfen wir ſein Verdienſt nicht zu gering anſchlagen. So epochemachend war ſeine Elementarphiloſophie allerdings nicht, wie der ſonſt ſo beſcheidene Mann auf dem Höhepunkt ſeines Ruhmes ſelbſt wohl geglaubt hat. Aber eine erhebliche philoſophiſche Leiſtung war es doch immer, daß ſie in einem Zeitpunkt, wo es noch den meiſten ſelbſt an dem einfachen Verſtändniß des kantiſchen Syſtems fehlte, von den zwei hervortretendſten Mängeln desſelben dem einen direkt abzuhelfen unternahm, die Erkenntniß des andern wenigſtens mittelbar vorbereitete. Der erſte iſt der formale, daß Kant bei der Sinnlichkeit und dem Verſtande, als den zwei Stämmen unſerer Erkenntniß, ſtehen bleibt, ohne ſie ſelbſt auf ihre einheitliche Wurzel zurückzuführen und ihre gemeinſamen Eigenthümlichkeiten aus derſelben zu erklären. Dieſen Mangel will Reinhold durch die Theorie des Vorſtellungsvermögens ergänzen, und der kantiſchen Philoſophie dadurch ihren ſyſtematiſchen Abſchluß verſchaffen (vgl. S. 578); und es läßt ſich nicht verkennen, daß er damit eine auf dem Standpunkt des Kriticiſmus nicht zu umgehende Unterſuchung zuerſt in Angriff genommen hat. Indem ſich nun aber bei dieſer Unterſuchung herausſtellte, daß die Beziehung unſerer Vorſtellungen auf ein Objekt ſchon in der Natur des Vorſtellens als ſolcher begründet ſei und ſich aus ihr erkläre, wurde die Frage nur um ſo dringender, in deren ungenügender Beantwortung wir ſchon früher (S. 513) die ſchwächſte Seite der kantiſchen Erkenntnißtheorie finden mußten: die Frage, ob nach den Ergebniſſen des Kriticiſmus überhaupt eine gegenſtändliche Welt außer unſerer Vorſtellung angenommen werden könne, ob das Ding-an-ſich etwas anderes ſein könne, als die von uns ſelbſt geſetzte Schranke unſerer Vorſtellungsthätigkeit. In der

Beantwortung dieſer Frage war Reinhold von Kant nicht abgewichen; er ſelbſt hat jedoch ſpäterhin anerkannt, daß er dazu kein Recht gehabt habe, daß Fichte gerade aus ſeiner Faſſung und Fortbildung der kantiſchen Philoſophie die richtige Conſequenz gezogen habe. Zur deutlicheren und allgemeineren Erkenntniß dieſes Sachverhalts haben aber namentlich zwei Männer beigetragen, welche kritiſch und polemiſch gegen Kant und Reinhold auftraten: Schulze und Maimon.

Der erſte derſelben, Gottlob Ernſt Schulze (1761—1833), war Profeſſor in Helmſtädt, ſpäter in Göttingen. In die Geſchichte der deutſchen Philoſophie griff er hauptſächlich durch ein Werk ein, den im Jahr 1792 anonym erſchienenen „Aeneſidemus.“ Der Zweck dieſer Schrift iſt die Prüfung, oder genauer: die Beſtreitung von Reinholds Elementarphiloſophie. Der Standpunkt aber, von dem Schulze hiebei ausgeht, iſt der des Skepticiſmus. Er will den Beweis führen, daß es dem kantiſchen Kriticiſmus in der ihm von Reinhold gegebenen ſo wenig, als in ſeiner urſprünglichen Faſſung, gelungen ſei, Hume's Zweifel zu widerlegen, „daß in der Philoſophie weder über das Daſein und Nichtſein der Dinge an ſich und ihrer Eigenſchaften, noch auch über die Grenzen der menſchlichen Erkenntnißkräfte etwas nach unbeſtreitbar gewiſſen und allgemein gültigen Grundſätzen ausgemacht worden ſei.“ Dieſe ſeine nächſte Abſicht iſt ihm nun auch wirklich in der Hauptſache gelungen. Er weiſt Reinhold nicht blos in untergeordneteren Punkten manche Ungenauigkeit in ſeinen Beſtimmungen und manche Lücke in ſeiner Beweisführung nach, ſondern er zeigt auch bei der entſcheidenden Frage nach der Realität des Dings-an-ſich nicht ohne Schärfe, daß ſich Kant und Reinhold durch ſeine Annahme in Widerſprüche verwickeln. Das Ding-an-ſich, ſagt er, ſoll eine unerläßliche Bedingung der Erfahrung, aber es ſoll uns zugleich völlig unbekannt ſein. Allein wenn es dieß iſt, ſo können wir auch nicht wiſſen, ob

Dinge-an-ſich wirklich exiſtiren und Urſachen von etwas ſein können, wir haben mithin kein Recht, ſie für Bedingungen der Erfahrung zu halten. Wenn man ferner mit Kant annimmt, daß die Kategorieen der Urſache und Wirkung nur auf Erfahrungsgegenſtände angewandt werden dürfen, ſo kann man nicht behaupten, daß die Wirkung von Dingen, die außer unſerer Vorſtellung exiſtiren, den Inhalt der Vorſtellungen hervorbringe. Wollen wir endlich auch zugeben, daß wir uns einen beſtimmten Grund unſerer Erfahrungserkenntniſſe denken müſſen, ſo wäre doch immer erſt zu erweiſen, daß dieſer Grund außer uns ſelbſt liege, daß unſer Gemüth nicht die alleinige Urſache unſerer Vorſtellungen ſein könne; ein Beweis, den weder Kant noch Reinhold in irgend genügender Weiſe geliefert hat. Nicht beſſer ſteht es aber auch mit dem Vernunftglauben, den Kant aus den Anforderungen unſeres ſittlichen Bewußtſeins ableitet. Er beweiſt die Unſterblichkeit daraus, daß das Sittengeſetz eine moraliſche Vollkommenheit von uns fordere, die wir in keinem Zeitpunkt unſeres Lebens wirklich erreichen, der wir uns mithin nur in unendlichem Fortgang annähern können; das Daſein Gottes daraus, daß es eine Uebereinſtimmung der Würdigkeit und Glückſeligkeit fordre, die nur unter der Bedingung, daß es einen Gott gebe, möglich ſei. Allein ob das Sittengeſetz dieß wirklich fordert, bemerkt Schulze, das können wir nicht wiſſen, ſo lange wir nicht wiſſen, ob uns die Bedingungen zur Erfüllung ſeiner angeblichen Forderungen gegeben ſind. Nur wenn mir etwas zu leiſten möglich iſt, kann ich annehmen, daß es die Vernunft mir befehle: zu unmöglichem iſt niemand verpflichtet. Das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit laſſen ſich ſomit aus dem Sittengeſetz nicht ableiten; wenn ſie vielmehr wirklich Bedingungen ſind, ohne die dem Sittengeſetz nicht entſprochen werden kann, ſo müßte dieſes aus ihnen mit abgeleitet werden. Ob er ſelbſt ſie für ſolche Bedingungen hält, ſagt der Skeptiker nicht; nach der Conſequenz der kantiſchen Ethik ſind ſie dieß nicht, und ſo hat

denn Fichte zugleich mit dem Ding-an-ſich auch dieſe zwei Glaubensartikel beſeitigt.

So treffend aber dieſe Einwürfe gegen Kant und Reinhold ſind, ſo viel läßt bei Schulze die allgemeine Begründung und Faſſung ſeines Skepticiſmus zu wünſchen übrig. Es fehlt dieſer Denkweiſe bei ihm an jeder feſten Haltung. Er will nicht behaupten, daß überhaupt kein Wiſſen möglich ſei, ſondern nur, daß der Zuſammenhang unſerer Vorſtellungen mit Dingen außer uns bis jetzt nicht erwieſen ſei. Dagegen ſollen nicht allein die Thatſachen unſers Bewußtſeins als ſolche ſo wenig, wie die Geſetze der Logik, beſtritten werden, ſondern auch die ſittlichen Verpflichtungen werden für etwas erklärt, deſſen Beſtreitung dem Skeptiker nicht in den Sinn komme, weil die Geſetze der praktiſchen Vernunft, auf denen ſie beruhen, ſo feſt ſtehen, als irgend eine andere Thatſache in unſerem Gemüth. Es iſt alſo kein ſehr folgerichtiger Zweifel, um den es ſich hier handelt. Und mit der Begründung dieſes Zweifels hat es ſich Schulze gar zu leicht gemacht. Sein Hauptgrund iſt die immer wiederkehrende, bis zum Ueberdruß wiederholte Behauptung, daß man von unſeren Begriffen nicht auf die Dinge ſchließen könne, daß man nicht ſagen könne, weil etwas ſo oder ſo gedacht werden müſſe, ſo müſſe es auch ſo oder ſo ſein. Schulze will uns deßhalb ſogar verbieten, aus dem Daſein der Vorſtellungen die Exiſtenz eines Vorſtellungsvermögens und eines vorſtellenden Weſens zu folgern. Eine ſolche Beweisführung für den Zweifel iſt nicht blos ſehr ungründlich, ſondern ſie iſt auch der unmittelbare Widerſpruch: wenn man bezweifelt, ob etwas ſo ſei, wie wir es uns, nicht etwa blos ſinnlich vorzuſtellen, ſondern zu denken genöthigt ſind, ſo heißt dieß mit andern Worten: man zweifelt, ob wir es uns ſo denken müſſen, wie wir es uns denken müſſen. Es giebt ja kein anderes Merkmal der Möglichkeit, als die Denkbarkeit, und kein anderes Merkmal der Wirklichkeit, als die Nothwendigkeit, uns die Sache als wirklich zu denken. Einer Theorie, welche

dieſes Merkmal nicht anerkennt, ließ ſich kein großer Erfolg verſprechen, und ihr Urheber ſelbſt vermochte ſie auf die Dauer nicht feſtzuhalten. Er trug ſie zwar in ſeiner „Kritik der theoretiſchen Philoſophie“ (1801) noch einmal in aller Ausführlichkeit vor; in der Folge kam er aber mehr und mehr von ihr ab und neigte ſich zu Jacobi und Bouterwek hin. Indeſſen hat von ſeinen ſpäteren Schriften keine mehr eine Wirkung gehabt, welche der des Aeneſidemus zu vergleichen wäre. Schulze's Bedeutung beſteht darin, daß er den reinen Idealismus als die Conſequenz des kantiſchen Kriticismus nachwies; und er hat dadurch namentlich auf Fichte, wie uns dieſer ſelbſt ſagt[1]), ſehr bedeutend eingewirkt. Nachdem Fichte dieſe Conſequenz gezogen, und der Wiſſenſchaft ebendamit eine neue Aufgabe geſtellt hatte, war die Rolle einer Skepſis, die nur in der Beſtreitung des inconſequenten kantiſch-reinholdiſchen Idealismus ihre Stärke gehabt hatte, zu Ende.

Gleichzeitig mit Schulze führte Salomo Maimon (1754—1800) die Sache der Skepſis gegen Kant's Kriticismus; ein Jude aus Litthauen, der ſich durch eine ſeltene Begabung und eine eiſerne Willenskraft unter den ungünſtigſten Verhältniſſen vom polniſchen Talmudiſten zum deutſchen Philoſophen emporgearbeitet hatte; der ſich Jahre lang als Vagabund in Norddeutſchland herumtrieb und namentlich in Berlin lebte, bis ihm endlich Graf Kalkreuth auf ſeinen Gütern eine Zuflucht gewährte; der aber trotz der Zerfahrenheit und zeitweiſen Verkommenheit ſeines Lebens durch eine Reihe geiſtvoller und ſcharfſinniger Schriften in die philoſophiſche Bewegung eingriff und von Kant ſelbſt als der bedeutendſte und verſtändnißvollſte unter allen ſeinen Gegnern anerkannt wurde. Was ihn dazu machte, das war einerſeits allerdings ein ungewöhnliches philoſophiſches Talent, dem es nur an der ruhigen Sammlung und methodiſchen Aus-

1) In dem Brief an Stephani, J. G. Fichte's Leben II, 393 (511).

bildung fehlte; andererſeits aber weſentlich der Umſtand, daß er eben nicht blos der Gegner, ſondern weit mehr noch der Schüler des großen Königsberger Philoſophen war. Während Schulze den Kriticiſmus von außenher angegriffen und ihm nur zum Zwecke der Widerlegung ſeine eigenen Folgeſätze vorgehalten hatte, ſehen wir dieſe Sätze bei Maimon ſich von innen, aus den von ihm ſelbſt getheilten Vorausſetzungen des kantiſchen Standpunkts, entwickeln; und wenn er auch eine zu ſkeptiſche Natur war, um poſitive Vorſchläge zur Umbildung desſelben zu machen, wenn er mit ſeiner zerſetzenden Verſtandesſchärfe zwar einen ausgezeichneten Kritiker, aber keinen Syſtematiker, mit ſeiner ungelenken und ſchwerverſtändlichen Darſtellung zwar einen durch Reichthum und Selbſtändigkeit der Gedanken ſehr anregenden Schriftſteller, aber nicht den Begründer einer philoſophiſchen Schule abgab, ſo hat er doch der weiteren Entwicklung des tranſcendentalen Idealiſmus viel unmittelbarer vorgearbeitet als dieß durch Angriffe geſchehen konnte, welche dieſem Syſtem als Ganzem jede Geltung abſprachen, während ſie ſelbſt doch nichts haltbares dafür zu bieten hatten.

Was nun Maimon an Kant tadelt, iſt zunächſt ſchon der formale Mangel, auf deſſen Verbeſſerung es bereits Reinhold bei ſeiner Elementarphiloſophie abgeſehen hatte: daß Kant von zwei Stämmen der menſchlichen Erkenntniß ausgeht, ſtatt dieſe ſelbſt aus ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel herzuleiten. Er ſeinerſeits erkennt dieſe mit Reinhold in dem Bewußtſein als ſolchem; aber wenn der letztere das Bewußtſein ſofort als vorſtellendes Bewußtſein gefaßt, und den Akt des Vorſtellens für ſeine Grundthatſache gehalten hatte, ſo iſt dieß, wie Maimon glaubt, verfehlt. Die Vorſtellung iſt nur eine beſtimmte Art des Bewußtſeins; das gemeinſame, unter das alle Arten desſelben fallen, kann nur das Bewußtſein überhaupt, oder das Denken in der weiteſten Bedeutung des Wortes ſein, und dieſes beſteht in der Verbindung eines Mannigfaltigen zur objektiven Einheit. Das Bewußtſein

des Mannigfaltigen außer der Verbindung durch's Denken ist Anschauung; das Bewußtsein seiner einzelnen Bestandtheile als der Bestandtheile dieses zu verbindenden Mannigfaltigen ist Vorstellung des letztern; das Bewußtsein eines jeden Bestandtheils als eines Bestandtheils nicht nur dieses, sondern mehrerer zu verbindenden Mannigfaltigen, ist Begriff dieses Mannigfaltigen[1]; so daß demnach in dem Bewußtsein als solchem alle die verschiedenen Arten desselben als seine Elemente enthalten sind.

Es ist aber nicht blos die Form unserer Vorstellungen, die wir aus dem Bewußtsein herzuleiten haben, sondern auch für den Stoff derselben sind wir, wie Maimon glaubt, nicht berechtigt eine andere Quelle vorauszusetzen. Wenn Kant und Reinhold Dinge außer uns annahmen, auf welche die Empfindungen sich beziehen sollten, so findet Maimon mit Schulze, solche Dinge lassen sich nicht blos nicht beweisen, sondern man könne sich auch von ihnen keinen Begriff machen. Das Ding außer unserem Bewußtsein, das Ding an sich, wäre etwas schlechthin unerkennbares, ein Gegenstand, der durch gar kein Merkmal gedacht werden müßte; eine imaginäre Größe, ein Unding. Eines Stoffes bedürfen wir freilich für unser Denken, denn das Denken ist Beziehung einer Form auf eine Materie; und dieser Stoff muß uns, als das allem bewußten Denken vorangehende, gegeben sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß er von Dingen außer uns herrühren müsse; dieß ist vielmehr eine widersinnige Annahme, denn wie kann das, was außer uns ist, als Stoff unserer Vorstellungen in uns sein? Sondern ein gegebenes ist das, dessen Ursprung uns unbekannt ist, das, was wir nicht in Gedanken auflösen können, das Irrationale: das Noumenon bezeichnet nur die Grenze unseres Erkennens.

Das Gegebene in diesem Sinn ist nun ein doppeltes.

1) Neue Logik 2. Abschn. II. III. Die weiteren Nachweise aus Maimon's Schriften findet man bei Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, a, 515 ff. K. Fischer Gesch. d. n. Ph. V, 135 ff.

A posteriori ſind uns die Empfindungen, als ein Mannigfaltiges ohne verknüpfende Einheit, gegeben; a priori die Bedingungen, unter denen uns jenes Mannigfaltige allein gegeben werden kann, Raum und Zeit, als die beſtimmten Arten, das Mannigfaltige zur Einheit des Bewußtſeins zuſammenzufaſſen. Das Vermögen, dieſe gegebenen Erkenntniſſe zu haben, iſt die Sinnlichkeit. Sie liefert uns die Objekte als ſolche, deren Entſtehungsart uns unbekannt iſt, als Produkte unſeres Denkens; werden wir uns der Regeln bewußt, nach denen wir dieſelben hervorbringen, ſo wird die Anſchauung zum Begriff, die Sinnlichkeit zum Verſtand. Verſtand und Sinnlichkeit verhalten ſich daher zu einander nicht wie zwei ganz verſchiedene Kräfte, ſondern nur wie zwei verſchiedene Entwicklungsſtufen einer und derſelben Kraft: die Sinnlichkeit iſt nichts anderes, als unvollſtändiger Verſtand.

Das Grundgeſetz alles realen Denkens iſt nach Maimon der „Satz der Beſtimmbarkeit" oder der Satz: daß zwei Glieder des Mannigfaltigen durch's Denken verbunden werden können, wenn das eine derſelben ein beſtimmtes, das andere ein von dieſem beſtimmbares, und daher als Denkobjekt von ihm abhängig iſt; (der Sache nach nur ein anderer Ausdruck und eine beſtimmte Anwendung des Geſetzes, welches in der Logik als „Satz des Grundes" aufgeführt zu werden pflegt, und welches beſagt, daß jeder Fortgang und jede Verknüpfung unſerer Gedanken durch den Zuſammenhang von Grund und Folge beſtimmt wird.) Die Verbindung eines Mannigfaltigen nach dem Grundſatz der Beſtimmbarkeit iſt ein Urtheil; das Beſtimmte, von welchem ein Beſtimmbares beſtimmt wird, iſt das Subjekt, das Beſtimmbare, welches von jenem beſtimmt wird, das Prädikat des Urtheils. Iſt hiebei das Beſtimmte gegeben und das Beſtimmbare wird geſucht und aus ihm herausgewickelt, ſo iſt das Urtheil ein analytiſches, iſt das Beſtimmbare gegeben und ſeine Beſtimmung wird geſucht, ſo iſt es ein ſynthetiſches. Auf die Urtheile führt

Maimon, nach Kant's Vorgang (vgl. S. 414. 429), alle Denkoperationen zurück; die verschiedenen Arten der Urtheile leitet er, unter einer weitgehenden Vereinfachung der gewöhnlichen Logik, aus seinen ebenbesprochenen grundlegenden Bestimmungen ab. Auf dieselben geht er auch für die Ableitung der Kategorieen[1]) zurück: sie alle sind, wie er sagt, nur nähere Bestimmungen des Satzes der Bestimmbarkeit, sie drücken die aprioriſchen Bedingungen aus, unter denen reelle Objekte gedacht werden können, das an sich unbestimmte im Verhältniß zum Bewußtsein bestimmt werden kann. In seiner Kategorieentafel stimmt Maimon mit Kant überein, nur daß er unter den Kategorieen der Relation die der Causalität wegläßt, weil sie von blos empiriſchem Gebrauch sei; und eben diese Kategorie ist es auch, hinsichtlich deren er bei der Frage nach der Anwendbarkeit der Kategorieen am entschiedensten von Kant abweicht. Denn wenn er sie auch auf denkbare Objekte überhaupt, und daher auch auf die sinnlichen aber nicht empiriſchen Objekte der Mathematik anwendbar findet, so bestreitet er doch nicht blos mit Kant ihre Anwendbarkeit auf die Dinge an sich, weil diese überhaupt unerkennbar sind, sondern auch mit Hume, aber gegen Kant, ihre Anwendbarkeit auf Erscheinungen. Denn um zwei Erscheinungen in das Verhältniß der Ursache und Wirkung setzen zu können, sagt er, müßte man wissen, was man nie wissen kann: daß dieselben nicht blos bisher immer in einer bestimmten Ordnung aufeinandergefolgt sind, sondern daß sie überhaupt immer in dieser Ordnung aufeinanderfolgen; so lange man dieß nicht weiß, gründen sich unsere Causalitätsschlüsse nur auf Gewöhnung, sie haben blos subjektive Gewißheit, bloße Wahrscheinlichkeit. Wenn wir ihnen objektive Wahrheit zuschreiben, so verwechseln wir die Verknüpfung unserer Ideen mit einem realen Zusammenhang, wir halten für eine

1) Maimon selbst, des Griechiſchen unkundig, schreibt beharrlich: Kathegorien; ebenso: Methaphisik, empyrisch u. dgl.

Thatſache der Erfahrung, was nur ein Erzeugniß unſerer Einbildungskraft iſt.

Auf die Einbildungskraft führt Maimon auch diejenigen Vorſtellungen zurück, welche Kant von der Vernunft hergeleitet hatte, die Ideen. Eine Idee iſt nach Kant der Begriff von einem Unbedingten. Allein die Vernunft, entgegnet ihm Maimon, verlangt von uns zwar Aufſteigen vom Bedingten zu ſeiner Bedingung und von jeder Bedingung zu einer höheren; aber zu einer letzten Bedingung wird ſie uns nur dann führen, wenn die Reihe der Bedingungen endlich iſt. Eine unendliche Reihe dagegen hat als ſolche kein letztes Glied; denken wir uns daher doch ein ſolches, ſo kann dieſe Vorſtellung nur in der Natur der Einbildungskraft gegründet ſein. Nun iſt aber das Unbedingte nichts anderes, als das letzte Glied einer unendlichen Reihe; denn eine endliche iſt als Ganzes und daher auch in ihrem letzten Glied bedingt. Unſere Vernunft kann uns daher die Vorſtellung eines Unbedingten nicht liefern, und wenn wir uns mit dieſer Vorſtellung in Widerſprüche verwickeln, ſo iſt dieß (wie Maimon des näheren nachweiſt) nicht ein Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern ein Streit derſelben mit der Einbildungskraft.

Dieſe Differenz hätte indeſſen am Ende doch nicht ſo viel auf ſich; mag man die Ideen der Vernunft oder der Phantaſie auf Rechnung ſchreiben: in dem Ergebniß, daß ihre Annahme auf einer Täuſchung beruhe, ſtimmt Kant mit ſeinem Kritiker überein. Der letztere behauptet nun aber das gleiche auch von denjenigen Ueberzeugungen, in denen Kant's praktiſcher Vernunftglaube beſtand. Die Idee eines vollkommenſten Weſens hat, wie er glaubt, auch als praktiſche Idee nur ſubjektive Bedeutung. Sie fordert uns auf, nicht blos für bedingte Zwecke, ſondern auch für den höchſten Zweck, den einer höchſten Urſache, die Mittel zu ſuchen; d. h. ſie befiehlt uns das Streben nach der höchſten Vollkommenheit. In dieſem Streben beſteht die allgemeine, für jedes Vernunftweſen gültige Religion. Verſuchen wir

es dagegen, der Idee des allervollkommenſten Weſens ein beſtimmtes Objekt zu unterlegen, uns ein ſolches Weſen als wirklich vorzuſtellen, ſo gerathen wir unvermeidlich in den Widerſpruch, uns dasſelbe nach der Analogie eines empiriſchen Objekts denken zu müſſen, weil es kein anderes Objekt für uns giebt. Wir legen ihm Willen und Verſtand bei, während doch ein Wille nur da ſein kann, wo das Streben iſt, ein Objekt hervorzubringen, welches dem Wollenden fehlt, und ein Verſtand nur da, wo Anſchauungen nach aprioriſchen Regeln beſtimmt werden, und Anſchauungen ihrerſeits nur unter der endlichen Beſtimmung der Zeit möglich ſind: unſere Gottesidee wird anthropomorphiſtiſch, ſie widerſpricht ſich ſelbſt, die Vernunftreligion wird zu einer beſoderen Religion, die als ſolche keinen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit hat.[1]) Fichte hat in der Folge dieſe Bedenken wieder aufgenommen. Wenn aber Maimon trotzdem die Annahme einer Weltſeele vertheidigt (a. a. O. 179 ff.), die doch auch nur eine beſondere dogmatiſche Vorſtellung über die letzte Urſache iſt, und wenn er im Zuſammenhang damit behauptet (ebd. 63), die höheren Seelenkräfte ſeien bei allen Vernunftweſen dieſelben, alle Verſchiedenheit unter ihnen habe ihren Sitz nur in der körperlichen Organiſation und den niederen Seelenkräften, ſo geht dieß über das, was ihm ſein kritiſcher Standpunkt erlaubte, weit hinaus.

Auch mit dem kantiſchen Moralprincip iſt Maimon nicht einverſtanden, weil die Realität der Autonomie des Willens ſich nicht beweiſen laſſe, und ſomit die auf ſie gegründete Forderung eines Handelns, welches durch die allgemeine Vernunftform der Idealität beſtimmt werde, eine gegenſtandsloſe Idee ſei. Er ſelbſt findet das Motiv des ſittlichen Handelns in dem angenehmen Gefühl der eigenen Würde, den weſentlichſten Beſtandtheil desſelben (mit Ariſtoteles) in dem Erkennen. Indeſſen hat

1) Philoſ. Wörterb. S. 97 ff. 10 ff.

er ſich auch hier im weſentlichen auf die Kritik beſchränkt, ohne die poſitive Umbildung des kantiſchen Syſtems zu verſuchen.

Um ſo entſchiedener unternahm dieß ſein Zeitgenoſſe Jakob Sigismund Beck (1761—1842), ein perſönlicher Schüler von Kant, der erſt in Halle Philoſophie lehrte und ſeit 1799 Profeſſor in Roſtock war. Der dritte Band ſeines „erläuternden Auszugs aus den kritiſchen Schriften des Herrn Prof. Kant" (1793—1796) führt den bezeichnenden Titel: „Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritiſche Philoſophie beurtheilt werden muß." Dieſer einzig-mögliche Standpunkt beſteht aber ſeiner Ueberzeugung nach darin, daß von dem Ding an ſich ganz abſtrahirt wird, und die Erſcheinungen nicht aus dem Ding und den Vorſtellungsgeſetzen, ſondern aus dieſen allein erklärt werden. Von Gegenſtänden außer uns können wir nichts wiſſen, auch nicht einmal von der Exiſtenz ſolcher Gegenſtände können wir wiſſen; denn wie uns Beck unermüdlich einſchärft: wir ſind niemals in der Lage, unſere Vorſtellung mit ihrem angeblichen Gegenſtand vergleichen und dadurch das Daſein des letztern conſtatiren zu können. Bei dem Ding-an-ſich, welches dem Stoff unſerer Vorſtellungen entſprechen ſoll, kann man ſich ſchlechterdings nichts denken: wenn man von unſeren Vorſtellungen alles das abſondert, was unſerer Sinnlichkeit und überhaupt der ſubjektiven Vorſtellungsform angehört, ſo bleibt gar nichts poſitives übrig; eine Vorſtellung aber, die ihr Objekt nur durch Negationen beſtimmt, ſtellt nichts vor, es fehlt bei ihr an allem und jedem, was ſie mit ihrem Gegenſtand verbinden könnte. Wenn daher Reinhold und die große Mehrzahl der Kantianer unter den Dingen an ſich Gegenſtände verſteht, welche dem Stoff unſerer Vorſtellungen entſprechen, ſo iſt dieß nach Beck's Anſicht ein Rückfall in den baren Dogmatiſmus. In Wahrheit iſt das, was unſere Empfindungen zur Einheit verknüpft, nicht der Gegenſtand außer uns, ſondern unſere Vorſtellungsthätigkeit ſelbſt. Was wir aber durch unſer Vorſtellen hervorbringen, iſt Erſcheinung.

Der Unterschied von Ding-an-sich und Erscheinung ist somit unhaltbar: es ist nichts in unsern Vorstellungen, was wir nicht ganz und ausschließlich selbst erzeugt hätten, und wenn die Philosophie unsere Vorstellungen erklären will, darf sie hiefür nur auf die ursprünglichen Gesetze unseres Vorstellens, oder was dasselbe, auf das „ursprüngliche Vorstellen" zurückgehen, welches die Grundthatsache unseres Bewußtseins, eine von jedem zu verlangende Erfahrung, ein allgemeines Postulat, und als solches der höchste Grundsatz und der einzige richtige Anfang der Philosophie ist.

Das ursprüngliche Vorstellen ist der Akt, durch den unser Verstand, wie Beck sagt, die ursprünglich-synthetische objektive Einheit erzeugt, ein verbundenes Mannigfaltiges setzt. Auch das Mannigfaltige selbst erhalten wir aber nur in dieser Verbindung: weder Raum und Zeit noch das Reale der Dinge sind uns vor der ursprünglichen Synthesis gegeben, sondern erst in ihr entsteht uns der Stoff, wie die Form, unter der wir ihn anschauen. Zu dieser ursprünglichen Erzeugung des verbundenen Mannigfaltigen muß jedoch ein zweiter Akt hinzukommen, durch den wir das in jenem hervorgebrachte uns als Gegenstand gegenüberstellen, es als Objekt fixiren. Beck nennt diesen zweiten Akt die ursprüngliche Anerkennung. Durch die ursprüngliche Synthesis sollen die Kategorieen, durch das ursprüngliche Anerkennen der Schematismus der Kategorieen (vgl. S. 431 f.), durch jene der Raum und das Raumerfüllende, durch diese die Zeit erzeugt werden; wobei es aber freilich begreiflicherweise sehr unklar bleibt, wie sich Beck diesen Hergang eigentlich denkt. In beiden zusammen, der Synthese und der Anerkennung, besteht das ursprüngliche Vorstellen; und erst durch dieses erhalten wir den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstande, die Vorstellung eines Realen: „Wirklichkeit ist das ursprüngliche Vorstellen selbst, worauf der Begriff vom Objekte allererst folgt." [1]) Beck führt daher auch

1) Einz. mögl. Standp. 166. Weitere Belege geben Erdmann und Fischer.

alle naturwiſſenſchaftlichen Begriffe auf das urſprüngliche Vorſtellen zurück; er zeigt z. B., daß ſich die Raumerfüllung als die Wirkung einer bewegenden Kraft darſtellen müſſe, weil uns die Empfindung des Widerſtandes, den wir bei dem Verſuch, in einen Raum einzudringen, erfahren, nur durch das urſprüngliche Setzen eines Etwas, worauf dieſe Empfindung folgen mußte, einer bewegenden Kraft, entſtehen könne (a. a. O. 212 f.), u. ſ. w. Nur Eines läßt ſich aus dem urſprünglichen Vorſtellen nicht herleiten: das ſittliche Wollen. Das Sittliche beſteht nämlich, wie Beck ſagt (a. a. O. 281 ff.), in dem urſprünglichen Setzen einer durch einen bloßen Begriff vorgeſtellten Handlung, welcher Begriff ſelbſt auf das urſprüngliche Vorſtellen nicht zurückgeführt werden kann, in einem urſprünglichen Sollen; ſie beruht auf einer Cauſalität, die von aller Zeitbedingung und allem Naturzuſammenhang unabhängig iſt, deren Begriff aber ebendeßhalb nie verſtändlich gemacht werden kann. Der Zweck, auf den dieſes Sollen ſich bezieht, kann nur die Menſchheit, überhaupt das der Zwecke fähige Weſen ſein. Der Inhalt des Sittengeſetzes beſteht demnach in der Forderung, die Menſchheit als Zweck, nie als bloßes Mittel zu betrachten. In der Verwirklichung dieſer Forderung beſteht die Hervorbringung des höchſten Guts. Das Mittel, um ſich die Erreichbarkeit des höchſten Guts zu denken, iſt der Glaube an die Unſterblichkeit und an Gott; aber dieſe nach Naturanalogieen gebildeten Reflexionsbegriffe gewähren keine Erkenntniß und laſſen ſich nicht zur theoretiſchen Ueberzeugung erheben.

Beck hat ſelbſt ſpäter dieſen Standpunkt wieder verlaſſen, nachdem er ihn noch eine Zeit lang in Schriften vertreten hatte. Aber auch ſchon bei ſeinem erſten Auftreten fand er damit nicht die Beachtung, welche ihm der Gehalt und die Bedeutung ſeiner Gedanken unter anderen Umſtänden wohl verſchafft haben würde. Denn bereits zwei Jahre vor dem „Einzig möglichen Standpunkt“ war Fichte's Grundlage der Wiſſenſchaftslehre erſchienen, in wel-

cher das, was Beck wollte, weit ſchärfer, klarer und durchgreifender ausgeführt war. So richtig auch jener die idealiſtiſchen Folgeſätze des kantiſchen Kriticiſmus erkannt hatte, ſo war doch ſeine Darſtellung derſelben noch unvollſtändig: er hatte zwar alle Vorſtellungen nach Inhalt und Form auf das urſprüngliche Vorſtellen zurückgeführt, aber nach der Quelle dieſes urſprünglichen Vorſtellens hatte er nicht weiter gefragt, er hatte es nicht, wie Fichte, aus dem Ich und ſeiner unendlichen Thätigkeit abgeleitet; hatte aber ebendeßhalb auch kein Mittel, den kantiſchen Gegenſatz der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft zu beſeitigen, und in beiden die ſich gegenſeitig bedingenden Formen jener unendlichen Thätigkeit des Ich zu erkennen. Im Zuſammenhang damit ſchlug Beck ſeine Abweichung von Kant zu gering an: er behauptete fortwährend, daß ſein Syſtem nicht allein die Conſequenz, ſondern auch die eigentliche Meinung der kantiſchen Kritik ſei, und daß dieſe nur im Ausdruck ſich der herrſchenden Vorſtellungsweiſe anbequemt habe; und er erſchwerte es ſich dadurch, ſeinen Standpunkt mit voller Freiheit, unabhängig von Kant's Beſtimmungen, auszuführen. Nehmen wir dazu die Schwerfälligkeit ſeiner Darſtellung, ſo werden wir es ganz begreiflich finden, daß ſeine ſcharfſinnigen Unterſuchungen, ſo ſehr ſie auch ſeiner philoſophiſchen Einſicht Ehre machen, doch nicht den Erfolg haben konnten, welchen Fichte mit ſeiner kühnen Ausführung und Vollendung des tranſcendentalen Idealiſmus gehabt hat.

2. Die Wiſſenſchaftslehre. Fichte's Leben und Perſönlichkeit und die Principien ſeines Syſtems.

Johann Gottlieb Fichte war den 19. Mai 1762 zu Ramenau in der Oberlauſitz geboren. Sein Vater, ein Leineweber, lebte in ſehr beſchränkten Verhältniſſen. Fremder Unterſtützung hatte es der Knabe zu verdanken, daß er eine gelehrte Bildung erhielt; unter großen Entbehrungen, nicht ſelten mit

bitterer Noth kämpfend, ſtudirte er (1780—1784) in Jena und Leipzig Theologie, und nachdem ihn ſeine Armuth genöthigt hatte, die Univerſität zu verlaſſen, mußte er neun Jahre lang in dem mühſeligen Beruf eines Hauslehrers an verſchiedenen Orten ſein Brod ſuchen, ehe er zu einer ſelbſtändigen Stellung und Wirkſamkeit gelangte. Aber gerade dieſe Zeit der Bedrängniß ſollte für ſein inneres und ſein äußeres Leben von entſcheidender Wichtigkeit werden. Eine Hauslehrerſtelle führte ihn 1788 nach Zürich, wo er ſeine nachmalige Gattin, eine Nichte Klopſtocks, kennen lernte. Der Unterricht, den er (1790) in Leipzig einem Studenten ertheilte, veranlaßte ihn zum Studium der kantiſchen Philoſophie, während er bis dahin einer determiniſtiſchen Weltanſicht gehuldigt hatte;[1]) und er fand in derſelben nicht allein für ſein Denken, ſondern auch für ſein ſittliches Bedürfniß eine ſo volle Befriedigung, daß er ſich ihr rückhaltslos in die Arme warf. Auf der Rückreiſe von Warſchau, wohin er gleichfalls als Hauslehrer gegangen war, ſuchte er 1791 Kant in Königsberg auf; um ſich bei dem Meiſter würdig einzuführen, ſchrieb er ſeine „Kritik aller Offenbarung“, worin er den Standpunkt des Kriticiſmus mit ſolcher Schärfe und ſo ganz in Kant's Geiſt auf die Frage über die Möglichkeit, die Erkennbarkeit und die Bedeutung einer übernatürlichen Offenbarung anwandte, daß die Schrift bei ihrem erſten, gegen ſeine Abſicht anonymen, Erſcheinen (1792) allgemein für ein Werk des Königsberger Philoſophen gehalten wurde. So war er mit Einem Male berühmt geworden; und nachdem es ihm ſchon 1793 eine günſtige Wendung in den Vermögensverhältniſſen ſeiner Braut möglich gemacht hatte, ſich mit ihr in Zürich zu verheirathen, wurde er 1794 an Reinhold's Stelle nach Jena berufen. Die Zeit ſeiner dortigen Wirkſamkeit

1) Die einzige authentiſche, aber ſehr unvollſtändige Urkunde dieſes früheren Standpunkts ſind die Aphoriſmen in Fichte's Werken, V, 1 f., welche merklich an Leſſing anklingen; bei der Bildung desſelben hat neben Leibniz und Leſſing doch wohl Spinoza auch direkt eingewirkt.

war die glänzendſte Periode dieſer Univerſität; aber ein unerwarteter Schlag machte ihr plötzlich ein Ende. Eine Abhandlung in Fichte's und Niethammer's Journal, in der man Atheismus fand, veranlaßte die kurſächſiſche Regierung zu einer Klage gegen den Philoſophen, der ohnedem, noch von ſeinen erſten politiſchen Schriften aus dem Jahre 1793 her, im Geruche des Revolutionärs ſtand; und er ſelbſt verdarb durch ſeine Unklugheit und ſein ſchroffes Auftreten ſeine Sache bei der weimariſchen Regierung ſo gründlich, daß ſie ſchließlich, ſtatt die Freiheit der Wiſſenſchaft in ihm zu ſchützen, ſein angedrohtes Entlaſſungsgeſuch als ein wirklich eingereichtes behandelte und ihn von ſeiner Lehrſtelle entfernte (1799). Er gieng nach Berlin, trat hier mit Fr. Schlegel, Schleiermacher und andern Gelehrten in Verbindung, und begann bald auch Vorleſungen zu halten; daneben übernahm er 1805 eine Profeſſur in Erlangen, wo er aber nur im Sommer leſen ſollte. Nach der Niederlage von Jena und dem Frieden von Tilſit war er einer der erſten von den Männern, welche den Kampf für die Wiederherſtellung Preußens und Deutſchlands zunächſt mit den Waffen des Wortes und des Geiſtes ungebeugt aufnahmen. Mitten unter dem Lärm der feindlichen Truppen hielt er in Berlin, keiner perſönlichen Gefahr achtend, im Winter 1807/8 jene begeiſterungsvollen „Reden an die deutſche Nation", die als ein erſter kühner Aufruf zur Erhebung aus tiefer Erniedrigung überall eine zündende Wirkung hervorbrachten. Was er hier verlangte, war die Wiedergeburt Deutſchlands durch eine ſittliche und wiſſenſchaftliche Erziehung des Volkes. Als einen vielverſprechenden Schritt zu dieſem Ziele begrüßte und förderte er die Stiftung der Berliner Univerſität, deren zweiter Rektor er war. Er ſollte jedoch nur wenige Jahre an ihr wirken. Noch in dem Befreiungskriege erkrankte ſeine Frau an dem Typhus, welchen ſie ſich bei der Pflege Verwundeter zugezogen hatte; Fichte erbte von ihr die Krankheit, und während ſie wieder genas, erlag er derſelben am 27. Januar 1814.

Fichte zeichnet ſich vor allen andern deutſchen Philoſophen dadurch aus, daß die Kraft und Schärfe ſeines Denkens mit einer ebenſo ſeltenen Größe des Charakters in der innigſten Verbindung ſtand und jede von dieſen Eigenſchaften in ihrer näheren Beſtimmtheit durch die andere bedingt war; nur Schleiermacher läßt ſich ihm, bei allen ſonſtigen Verſchiedenheiten, in dieſer Beziehung vergleichen. Sein ſtarker, in der Schule der Noth geſtählter Wille ſtellte ſich unbedingt und uneigennützig in den Dienſt der Idee; ſein reiner, auf's Große gerichteter Sinn ließ ſich durch keine Rückſicht auf die Meinungen und Urtheile der Menſchen, auf Neigungen und Intereſſen, in ſeinem Gang aufhalten. Die logiſche Strenge ſeines Denkens wurde durch kein ſtärker hervortretendes gemüthliches oder äſthetiſches Bedürfniß von ihrem Wege abgelenkt; den Grazien hat er nie geopfert, und dem Gefühl ein Einſpruchsrecht gegen die Entſcheidungen der Vernunft niemals eingeräumt; wenn ihm einmal eine Annahme begründet erſchien, ſo zog er aus derſelben, unbekümmert, was daraus werde, alle die Folgerungen, die ſein klarer unerbittlicher Verſtand als nothwendig erkannte. Er war ſo ganz der Mann, um in die philoſophiſche Bewegung des Jahrhunderts mit überlegener Kraft einzugreifen; er war, wie wenige, befähigt, in einer Zeit der öffentlichen Noth und der Erniedrigung durch männliche Unerſchrockenheit, rückſichtsloſe Entſchloſſenheit, feurige Hingebung an die vaterländiſche Sache, durch den Adel ſeiner Geſinnung, die Großartigkeit ſeiner Ziele, die ſittliche Höhe ſeiner Anforderungen, ein größtes zu leiſten, ſeine Zuhörer und ſeine Leſer über ſich ſelbſt und ihre Gegenwart hinauszuheben. Aber er hatte auch alle die Fehler, von welchen ſo groß angelegte und durchgreifende Naturen ſelten ganz frei ſind: die Gewaltſamkeit des Idealiſten, den Eigenſinn des Doctrinärs, die Ueberhebung eines Mannes, welcher dem eigenen Urtheil und den eigenen Gedanken unerſchütterlich zu vertrauen, von fremden Anſichten und thatſächlichen Verhältniſſen ſich nicht ſtören zu laſſen gewohnt iſt.

Er kannte nicht blos keine Vorsicht und keine Rücksichten, sondern es fehlte ihm auch in hohem Grade an der wissenschaftlichen Umsicht. Die Paradoxie einer Behauptung war ihm kein Anlaß, an ihr zu zweifeln, die Unausführbarkeit eines Vorschlags kein Grund, ihn zurückzunehmen. Was er für wahr ansah, daran hielt er fest, mochte die Erfahrung und das natürliche Bewußtsein sich noch so laut dagegen auflehnen; was er als sittlich nothwendig erkannt zu haben glaubte, das forderte er, wie es auch immer mit seiner Möglichkeit bestellt sein mochte. Er war mit Einem Wort der geborene Idealist; aber dieser Idealismus ruhte durchaus auf philosophischer Forschung: das, was ihn beseelte, war neben der sittlichen Begeisterung für praktische Aufgaben zugleich jener „logische Fanatismus", der auch für das Handeln von der wissenschaftlichen Erkenntniß alles Heil erwartet, der aber freilich nur allzu geneigt ist, seine subjektiven Voraussetzungen der Wirklichkeit aufzudrängen, nach unvollständiger Beobachtung voreilig abzuschließen, und wenn die Erfahrung mit der Ansicht des Philosophen nicht stimmt, der logischen Consequenz vor den Thatsachen den Vorzug zu geben. Von einem solchen Philosophen ließ sich allerdings nicht erwarten, daß ihm die Aufstellung eines haltbaren, allen berechtigten Anforderungen Rechnung tragenden Systems gelingen werde; um so mehr aber, daß er einen gegebenen Standpunkt mit vollendeter Folgerichtigkeit, nicht rechts noch links blickend, zu seinen äußersten Consequenzen entwickeln, daß er ebendadurch seine principielle Würdigung in hohem Grad fördern, daß er übersehene Aufgaben ergreifen und ihre Wichtigkeit an's Licht stellen, daß er selbst durch seine Irrthümer für die Auffindung der richtigen Lösungen mehr leisten werde, als andere durch die Wahrheiten, welche sie aussprechen, ohne sich der Schwierigkeiten, die darin liegen, jemals deutlich bewußt zu werden.

Das System, von dem Fichte ausgieng, war das kantische. Ihm hatte er sich beim Beginn seines Mannesalters mit der

ganzen Entſchiedenheit ſeines Weſens angeſchloſſen, und er, hat ſich nie förmlich von ihm getrennt. Er hat ſtets behauptet, ſeine eigene Philoſophie ſei nichts anderes, als der richtig verſtandene Kriticiſmus, und noch in ſeinem letzten Lebensjahre hören wir ihn die Weiſſagung von dem Geiſte, welcher die Chriſten in alle Wahrheit leiten ſoll, auf den königsberger Philoſophen deuten, mit dem dieſe Epoche erſt angebrochen ſei.[1]) Aber der eigentliche Sinn der kantiſchen Lehre wird, wie er glaubt, nur dann richtig gefaßt, wenn man das Ding-an-ſich ganz aufgiebt, und alle unſere Vorſtellungen, den ganzen Inhalt unſeres Bewußtſeins, allein und ausſchließlich aus dem vorſtellenden Ich ableitet. Näher ſetzt er dieß in den Schriften, in welchen er ſeit 1794 ſein eigenes Syſtem darlegte, ſo auseinander.

Fichte iſt zunächſt mit Reinhold, welcher ſich in dieſer Beziehung ein bleibendes Verdienſt erworben habe, darüber einig, daß die Philoſophie als ſolche von einem einzigen Grundſatz auszugehen, und ihren ganzen Inhalt aus dieſem ihrem Princip ſtreng ſyſtematiſch abzuleiten habe. Den Gegenſtand der Philoſophie bildet, wie ſchon Leibniz und Wolff gelehrt hatten, nur das Nothwendige, oder genauer, nach Fichte, nur die nothwendigen Thathandlungen des Geiſtes; wogegen die beſonderen Wiſſenſchaften die freien oder willkührlichen Handlungen und das durch ſie geſetzte zu ihrem eigenthümlichen Inhalt haben. Indem die Philoſophie dieſe nothwendigen Handlungen unterſucht, legt ſie den Grund für alle beſonderen Wiſſenſchaften, macht dieſe als Wiſſenſchaften erſt möglich; und ſie wird deßhalb von Fichte, theils überhaupt, theils namentlich in ſeiner eigenen Faſſung, als Wiſſenſchaftslehre bezeichnet. Was aber nothwendig iſt, das muß ſich als ſolches durch ſeinen Zuſammenhang mit anderem

1) J. G. Fichte's ſämmtl. Werke herausg. v. J. H. Fichte (8 Bde.) IV, 570. Auf dieſe Ausgabe beziehen ſich im folgenden alle Verweiſungen ohne nähere Bezeichnung. Eine Ergänzung derſelben bilden die früher erſchienenen „Nachgelaſſenen Werke“ (3 Bde.).

gleichfalls nothwendigem nachweiſen und alle nothwendigen Sätze müſſen ſich ſchließlich auf Einen Satz, von dem ſie alle abhängen, Ein oberſtes Princip zurückführen laſſen.

Näher kann dieſes Princip auf zwei Seiten geſucht werden: im Denken oder im Sein, in dem Ich oder in dem Ding. Die Philoſophie ſoll den Grund aller Erfahrung angeben; ihr Objekt liegt ſomit nothwendig außer aller Erfahrung. Aber doch enthält für das endliche Vernunftweſen die Erfahrung den ganzen Stoff ſeines Denkens. Wollen wir uns über die Erfahrung erheben, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß wir abſtrahiren, daß wir im Denken trennen, was in der Erfahrung verbunden iſt. Dieſe Abſtraktion bezieht ſich nun entweder auf das Ding oder auf die Intelligenz; denn dieſe beiden in ihrer Verbindung bilden die Erfahrung. Abſtrahiren wir von dem Dinge, ſo behalten wir das Ich-an-ſich und unſer Syſtem iſt Idealiſmus; abſtrahiren wir von der Intelligenz, ſo behalten wir das Ding-an-ſich, und unſer Syſtem iſt Dogmatiſmus; jeder folgerichtige Dogmatiſmus aber iſt (wie dieß nach Jacobi jede Verſtandesphiloſophie überhaupt iſt) Fatalismus. Dieſe beiden Syſteme ſchließen ſich aus; es giebt daher zwiſchen ihnen kein Drittes, keine Vermittlung: wir können nur zwiſchen dieſen zwei wählen. Nun kann freilich, wie Fichte ſagt, keines von ihnen das andere direkt widerlegen, weil jedes das Princip des andern läugnet; und es ſind deßhalb in letzter Beziehung nicht wiſſenſchaftliche Gründe, ſondern Charaktereigenſchaften, welche über das Syſtem eines jeden entſcheiden. „Zum Philoſophen muß man geboren ſein, dazu erzogen werden und ſich ſelbſt dazu erziehen: aber man kann durch keine menſchliche Kunſt dazu gemacht werden.“ „Was für eine Philoſophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Menſch iſt: denn ein philoſophiſches Syſtem iſt nicht ein todter Hausrath, ſondern es iſt beſeelt durch die Seele des Menſchen, der es hat.“ Wer ſich noch nicht zum vollen Gefühl ſeiner Freiheit erhoben hat, der kann die Dinge nicht entbehren, weil er ſich ſelbſt nur im

Vorstellen der Dinge findet, er ist Dogmatiker. Wer dagegen seiner Unabhängigkeit von allem Aeußeren sich bewußt wird, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst und kann sie nicht brauchen, er ist Idealist. Aber doch ist, wie unser Philosoph glaubt, die wissenschaftliche Widerlegung des Dogmatismus darum nicht unmöglich, nur muß sie auf indirektem Wege geführt werden. Der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, die Erfahrung zu erklären. Er will die Vorstellungen von den Dingen, das Bewußtsein von dem Sein herleiten. Aber von diesem zu jenem giebt es keine Brücke. Wenn die Intelligenz sich selbst erscheint, sich selbst zusieht, so ist in diesem Zusehen ihr Sein schon enthalten; ein Sein dagegen kann immer nur ein Sein, aber niemals eine Intelligenz hervorbringen. Erklärt man vollends das Objekt mit den Kantianern für ein Ding-an-sich, so verwickelt man sich in den doppelten Widerspruch, daß man die Erscheinungen auf das Ding-an-sich als ihre Ursache bezieht, und somit die Kategorie der Causalität, welche doch nur auf Erscheinungen anwendbar sein soll, auf das Ansichseiende anwendet; und daß man das Ding-an-sich, das Noumenon, das von uns zur Erscheinung hinzugedachte, als ein unabhängig von unserem Denken für sich bestehendes Wesen behandelt, das, was nur durch unsere Empfindung begründet wird, zum Erklärungsgrund der Empfindung macht. Diese Widersprüche sind nach Fichte's Ansicht so schreiend, daß er geradezu erklärt: diese abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus könne er Kant unmöglich zutrauen, und wenn er sie ihm zutrauen müßte, so würde er die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes.[1]) Diese Vorstellungsweise muß daher unbedingt aufgegeben, die Einheit des philosophischen Systems muß dadurch hergestellt werden, daß das Ding-an-sich beseitigt und das Ich

1) I, 424 ff. 482 ff. vgl. 119 f.

als das alleinige Princip der Philoſophie, der alleinige Erklärungsgrund aller Erſcheinungen feſtgehalten wird.

Sofern nun das Ich aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet wird, iſt es das reine oder das abſolute Ich: das Ich, welches noch kein Objekt außer ſich, und ſich ſelbſt nicht im Gegenſatz zu einem Objekt hat, ſondern dem Gegenſatz von Subjekt und Objekt als der einheitliche Grund beider vorangeht, „Subjekt und Objekt zugleich iſt." Dieſes reine Ich iſt, wie Fichte ausdrücklich erklärt,[1]) kein Individuum, nicht eine Perſon neben andern, nicht „das Ich des wirklichen Bewußtſeins"; ſondern „die Ichheit überhaupt", die bloße Form des Ich, oder was dasſelbe: „die Identität des Bewußtſeienden und Bewußten"; denn eben darin, in dem Sichſelbſtdenken, in dem Zuſammenfallen des Denkenden und Gedachten, beſteht nach Fichte der weſentliche Charakter des Ich.

Soll aber das Ich dieſes abſolute, dieſe Identität von Subjekt und Objekt ſein, ſo darf es nicht ſelbſt wieder unter der Form des Objekts, als ein Sein, ein Ding, gedacht werden; es darf nicht als ein gegebenes, ſondern nur als ein ſich ſelbſt ſetzendes, nicht als eine Thatſache, ſondern als eine „Thathandlung" gefaßt werden. Es kann ebendeßhalb auch nicht in der Weiſe des gegenſtändlichen Denkens, in Begriffen, ſondern nur dadurch, daß wir uns unſeres inneren Weſens in ſeiner Freiheit und Selbſtthätigkeit bewußt werden, nur in einer intellektuellen Anſchauung erkannt werden.

Die abſolute Thätigkeit des Ich iſt demnach der Punkt, von dem wir für jede Erklärung des Gegebenen auszugehen haben; in ihr liegt das Princip des philoſophiſchen Syſtems. „Das Ich ſetzt urſprünglich ſchlechthin ſein eigenes Sein", dieß iſt der erſte, nach Form und Inhalt unbedingte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre. In der erſten Darſtellung derſelben (1794) hat es Fichte

1) I, 502 f. 515 f. 528 f. II, 382 u. ö.

unternommen, dieſen Grundſatz aus einer allgemein anerkannten Thatſache zu deduciren. Er wählt dazu die Thatſache des Denkens, wie dieſelbe in dem Satz der Identität, A = A, ausgedrückt werde. Was dieſer Satz ausſage, bemerkt er, ſei nicht das Sein von A, ſondern nur dieß, daß A iſt, wenn es iſt, nur der Zuſammenhang zwiſchen dem Vorderſatz: wenn es iſt, und dem Nachſatz: ſo iſt es; dieſer Zuſammenhang ſei aber ſchlechthin, ohne jeden weiteren Grund, gewiß, er werde ſchlechthin geſetzt; das Ich ſchreibe ſich mithin das Vermögen zu, etwas ſchlechthin zu ſetzen; und da nun (ich ziehe ſeine Darſtellung etwas zuſammen) dieſes ſchlechthin Geſetzte nur im Ich und durch das Ich geſetzt ſei, ſo ſetze es ebendamit ſich ſelbſt ſchlechthin, und eben nur darin, daß es ſich ſelbſt ſetze, beſtehe ſein Sein: „ich bin ſchlechthin, weil ich bin, und bin ſchlechthin, was ich bin, beides für das Ich.“ Es bedurfte indeſſen dieſer Deduktion kaum, und noch weniger der logiſch-algebraiſchen Formeln, mit denen ſie Fichte a. a. O. mehr verdunkelt als erläutert hat, um das, was er wollte, darzuthun. Wenn man Kant's Ding-an-ſich beſeitigt, bleibt ja überhaupt nur das Ich oder das Selbſtbewußtſein als Grund der Erſcheinungen übrig, und da das Ich dieſe alle ohne Ausnahme hervorbringen ſoll, kann es ſelbſtverſtändlich nur die unbedingte Produktivität, die abſolute Thätigkeit ſein — ein Zuſammenhang, welcher in einigen anderen fichte'ſchen Darſtellungen deutlicher, als in der obenerwähnten, hervortritt.

So gewiß aber alles, was uns als Inhalt unſeres Bewußtſeins gegeben iſt, nur aus dem Ich entſpringen kann, ſo unentbehrlich iſt dieſem, als Bedingung ſeines Vorſtellens, (wenn auch natürlich als eine von ihm ſelbſt geſetzte Bedingung) das Nichtich. Die Wiſſenſchaftslehre ſtellt daher ihrem ſo eben beſprochenen erſten Grundſatz den zweiten zur Seite: „dem Ich wird ſchlechthin entgegengeſetzt ein Nichtich.“ Dieſer zweite Grundſatz läßt ſich, wie Fichte in der erſten Darſtellung ſeines Syſtems ſagt, aus dem erſten nicht ableiten; er deducirt ihn daher gleichfalls

aus einem empiriſchen Datum, daraus, daß unter den Thatſachen des Bewußtſeins der Satz des Widerſpruchs, — non = A iſt nicht A, — und mithin unter den Handlungen des Ich ein Entgegenſetzen vorkomme; welches letztere, da außer dem Ich urſprünglich nichts geſetzt iſt, nur in einem Setzen des Nicht-ich beſtehen könne. Anderswo (im Naturrecht und der Sittenlehre) zeigt er, daß das Ich als ſelbſtbewußtes und wollendes ſich nicht ſetzen könne, ohne ſich das Objekt oder die Natur vorauszuſetzen. Aber ſo richtig dieſes auch iſt, ſo wenig iſt es doch eine Ableitung des Nichtich aus dem reinen oder abſoluten Ich; wir ſtoßen vielmehr gleich hier am Eingang des Syſtems auf einen Punkt, wo ſelbſt Fichte die von ihm ſo nachdrücklich geforderte Einheit ſeines Princips nicht ganz feſthalten, nicht alles ſtreng logiſch aus dieſem Einen Princip ableiten kann.

Auch das Nichtich iſt jedoch im Ich, denn außer ihm iſt überhaupt nichts; es ſind ſich mithin im Ich Ich und Nichtich entgegengeſetzt. Dieſes ſeinerſeits iſt nur möglich, wenn beide ſich gegenſeitig einſchränken, d. h. ſich theilweiſe aufheben, und dieß nur, wenn ſowohl das Ich als das Nichtich theilbar geſetzt werden. Aus der Entgegenſetzung des Ich und Nichtich ergiebt ſich ſo ein dritter Grundſatz, der ihre Vereinigung ausdrückt: „Ich ſetzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen." Der Theſe des erſten Grundſatzes tritt im zweiten ihre Antitheſe zur Seite, und aus beiden geht im dritten eine Syntheſe hervor.

Aus dieſen Grundſätzen entwickelt ſich nun mittelſt derſelben Methode, welche auch bei ihrer Ableitung ſelbſt ſchon beobachtet worden iſt, durch logiſche Analyſe und Syntheſe, die ganze Wiſſenſchaftslehre. Die erſte Syntheſis, die des Ich und des Nichtich, wird analyſirt; es werden neue Entgegengeſetzte in ihr gefunden und durch einen neuen Beziehungsgrund verbunden, und dieſes Verfahren wird ſo lange fortgeſetzt, bis man auf Entgegengeſetzte kommt, die ſich nicht mehr vollkommen verbinden laſſen, deren

annäherungsweiſe Verbindung daher nur praktiſche Aufgabe ſein kann. Bis zu dieſem Punkt erſtreckt ſich das Gebiet der theoretiſchen, mit ihm beginnt das der praktiſchen Philoſophie. Jene analyſirt von den zwei Sätzen, welche in dem dritten Grundſatz (der Syntheſe des Ich und Nichtich) verbunden ſind, den erſten: „das Ich ſetzt ſich ſelbſt als beſchränkt (oder beſtimmt) durch das Nichtich"; dieſe den andern: „Das Ich ſetzt das Nichtich als beſchränkt durch das Ich", und mithin ſich ſelbſt als beſtimmend das Nichtich.

3. Der theoretiſche Theil der Wiſſenſchaftslehre.

In dem theoretiſchen Theil ſeines Syſtems fragt Fichte zuerſt, was für allgemeine Beſtimmungen in dem Satze: „Das Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch das Nichtich" enthalten ſind, unter welchen Bedingungen es ſich überhaupt ſo ſetzen kann. Sofern das Ich ſich als beſtimmt ſetzt, iſt es leidend, ſofern es ſich ſo ſetzt, alſo ſich ſelbſt beſtimmt, iſt es thätig; und wenn die Einheit des Bewußtſeins nicht aufgegeben werden ſoll, darf dieſes beides ſich nicht aufheben, ſondern es muß als Eines und dasſelbe gedacht werden: in derſelben Rückſicht, in welcher das Ich beſtimmt wird, in welcher Realität in ihm aufgehoben wird, muß es ſich ſelbſt beſtimmen, Realität in ſich ſetzen, und umgekehrt. Es muß mit Einem Wort nur eine theilweiſe Realität in ſich ſetzen, und ebendamit alle die Realität, welche es nicht in ſich ſetzt, in das Nichtich, und ſich ſelbſt und das Nichtich gegenſeitig durch einander beſtimmt ſetzen. Die Wechſelbeſtimmung des Ich und des Nichtich iſt die erſte von den Bedingungen, unter denen das Ich ſich als beſtimmt durch das Nichtich ſetzen kann.

Sofern nun das Ich beſtimmt wird, oder leidet, kommt dem Nichtich Thätigkeit, Wirkſamkeit, Realität zu, d. h. es wird ſolche in ihm geſetzt; ſie wird dieß aber eben nur durch das Leiden des Ich: das Nichtich erſcheint als die Urſache dieſes Leidens, und

wir erhalten ſo die Kategorie der Cauſalität. Sofern andererſeits das Leiden des Ich nur durch die Selbſtbeſchränkung ſeiner Thätigkeit möglich iſt, ſetzt es voraus, daß im Ich und ſeiner Thätigkeit alle Realität enthalten ſei; und als dieſer Inbegriff aller Realität iſt das Ich Subſtanz; wiefern es dagegen in eine beſondere Sphäre dieſes Umkreiſes geſetzt wird (wiefern es ſich auf eine theilweiſe Realität oder Thätigkeit einſchränkt) iſt es accidentell, oder es iſt in ihm ein Accidens.

Wie laſſen ſich nun aber dieſe beiden Beſtimmungen vereinigen? Wie iſt es möglich, daß das Leiden des Ich von der Cauſalität des Nichtich herrührt, wenn doch das Ich als Subſtanz die Quelle aller Thätigkeit iſt, und ſomit auch die Thätigkeit des Nichtich und das Leiden des Ich durch die eigene Thätigkeit des Ich geſetzt wird? Auf dieſe Frage gewinnt Fichte mittelſt einer unnöthig verwickelten und höchſt undurchſichtigen Auseinanderſetzung die Antwort: die Wechſelbeſtimmung des Leidens im Ich und der Thätigkeit im Nichtich, die gegenſeitige Bedingtheit beider durch einander, ſetze eine „unabhängige Thätigkeit" im Ich[1]) voraus, deren Weſen eben darin beſtehe, jenen Wechſel hervorzubringen, die an ſich unendliche Thätigkeit des Ich durch den äußeren Anſtoß, das Nichtich, das Objekt, zu beſchränken, ſich eines Theils dieſer Thätigkeit zu entäußern und ſie auf das Nichtich zu übertragen. Dieſe unabhängige, ſchöpferiſche Thätigkeit des Ich iſt die produktive Einbildungskraft. Sie iſt es, welche in ihrem bewußtloſen Wirken das Objekt (oder genauer: die Vorſtellung des Objekts), hervorbringt, und uns dasſelbe, eben weil ſie es bewußtlos erzeugt hat, als ein Ding außer uns erſcheinen läßt; welche aber ebendadurch das Selbſtbewußtſein, die Unterſcheidung des Subjekts vom Objekt, erſt möglich macht.

1) F. redet zwar anfangs ſeltſamer Weiſe von einer unabhängigen Thätigkeit im Ich und Nichtich; in der Folge zeigt es ſich aber, daß es ſich nur um eine ſolche Thätigkeit im Ich handeln kann.

Die Grenze, welche ſich das Ich am Objekt ſetzt, iſt nun aber nicht eine feſte, ſondern eine „unendliche Grenze", nicht eine ſolche, durch welche ſich die unendliche Thätigkeit des Ich ein für allemal beſchränkt, ſondern eine Grenze, die von derſelben immer wieder aufgehoben und in veränderter Geſtalt auf's neue geſetzt wird. Das Ich begrenzt ſeine in's unendliche gehende Thätigkeit; in demſelben Augenblick, in dem es aus ſich herausgeht, nimmt es dieſelbe „in einer und ebenderſelben ungetheilten und unzuunterſcheidenden Handlung" auch wieder in ſich auf; es geht von einem beſtimmten Punkt ſeiner Thätigkeit in ſich zurück, reflektirt ſie in ſich ſelbſt, verſucht ſie ſich zuzuſchreiben. Aber thäte es dieß wirklich in abſchließender Weiſe, ſo wäre ſeine Thätigkeit nicht mehr unendlich. Es kann daher nicht in der Begrenzung beharren: die Einbildungskraft wird nach jeder Reflexion wieder in's unendliche zurückgetrieben; es wird eine neue Begrenzung verſucht, aber in demſelben Moment auch wieder über dieſelbe hinausgegangen und ſo fort (II, 214 f.). In dieſem Wechſel von Begrenzung, Hinausſtreben über die Grenze, neuer Begrenzung, neuem Hinausgehen u. ſ. w. beſteht die Entwicklung der Vorſtellungsthätigkeit. Jede neue Produktion und Reflexion liefert ein neues Erzeugniß, eine neue Klaſſe von Vorſtellungen; kommt die ſchöpferiſche Thätigkeit des Ich ſchließlich an einen Punkt, auf dem ſie in keinem Objekt mehr zur Anſchauung gebracht werden kann, wo ihre Darſtellung als unendliche Aufgabe erkannt wird, ſo tritt an die Stelle des Seins das Sollen, die theoretiſche Philoſophie geht in die praktiſche über.

Das erſte Erzeugniß dieſes Proceſſes iſt die Empfindung. Das Ich begrenzt ſeine an ſich unendliche Thätigkeit, wendet ſie von dem Begrenzungspunkte gegen ſich ſelbſt zurück, und findet ſich in Folge davon leidend, durch etwas in ſich vorgefundenes fremdartiges beſchränkt und beſtimmt. Indem es auf ſeine Empfindung reflektirt, ſich als begrenzt ſetzt, ſetzt es ſich ebendamit ein Begrenzendes entgegen, es producirt dasſelbe, ſchaut es als

ein von ihm ſelbſt unterſchiedenes, jenſeits der Grenze ſeiner eigenen Thätigkeit liegendes an: aus der Empfindung geht als der nächſte Schritt in der Entwicklung des vorſtellenden Bewußtſeins die Anſchauung hervor. Wird auf die Anſchauung wieder reflektirt, und das Angeſchaute als Produkt des Ich erkannt, ſo ſtellt ſich dasſelbe als Bild dar. Jedes Bild iſt aber Bild eines Dinges, mit dem es übereinſtimmt. Sofern daher das Angeſchaute als Bild geſetzt wird, wird zugleich von dieſem Bild das wirkliche Ding unterſchieden, und die Uebereinſtimmung des Bildes mit dem Dinge vorausgeſetzt. Die Merkmale des Bildes werden dem Ding als ſeine Eigenſchaften beigelegt: es erſcheint als die Subſtanz, der ſie als Accidentien zukommen; das Daſein des Bildes wird auf die Wirkſamkeit des Dinges, auf die Cauſalität desſelben, zurückgeführt; und es zeigt ſich ſo die Einbildungskraft als die eigentliche Quelle der Kategorieen, welche Kant aus dem Denken abgeleitet hatte. Aus derſelben Quelle entſpringen die Anſchauungen des Raumes und der Zeit, deren Ableitung (II, 391 ff.) aber freilich etwas ſehr gezwungenes hat und ſich von Lücken und unbewieſenen Vorausſetzungen keineswegs frei hält. Damit aber das Angeſchaute ein realer Gegenſtand für uns werde, muß unſere anſchauende Thätigkeit durch eine weitere Reflexion in dem Punkte, wohin wir das Objekt verlegen, zum Stehen gebracht, und es muß dadurch ihr Produkt als die Urſache, deren Wirkung unſere Anſchauung iſt, fixirt werden, und darin beſteht die eigenthümliche Thätigkeit des Verſtandes. Dieſe ſelbſt ſetzt ihrerſeits voraus, daß wir durch Selbſtbeſtimmung uns ein beſtimmtes Objekt geben oder davon abſehen können; d. h. ſie ſetzt eine Thätigkeit voraus, deren Natur in dem Vermögen beſteht, auf einen Gegenſtand frei zu reflektiren oder von ihm zu abſtrahiren: die Urtheilskraft; und dieſe hinwiederum kann nur in einem abſoluten Abſtraktionsvermögen, in der Fähigkeit, von jedem Objekt überhaupt zu abſtrahiren, begründet ſein. Dieſes abſolute Abſtraktionsvermögen

iſt die Vernunft. Durch ſie vollzieht ſich die Unterſcheidung zwiſchen dem, wovon abſtrahirt werden kann, und dem, was nach jeder noch ſo weit gehenden Abſtraktion noch übrig bleibt, wovon nicht abſtrahirt werden kann, zwiſchen dem Objekt und dem Ich: durch ſie kommen wir zum reinen Selbſtbewußtſein. Im reinen Selbſtbewußtſein ergreift das Ich ſich ſelbſt als den Grund alles objektiven Seins; wenn es ſich bisher als beſtimmt durch das Nichtich geſetzt hatte, ſo erkennt es jetzt, daß dieſes ſein Beſtimmtwerden aus ihm ſelbſt hervorgeht, es „ſetzt ſich ſelbſt als beſtimmend das Nichtich“: das theoretiſche Verhalten geht in's praktiſche, die theoretiſche Philoſophie in die praktiſche über.

Dieſe ganze Darſtellung leidet nun freilich an einer Einſeitigkeit, die in der Folge, wie wir finden werden, nicht blos andere, ſondern auch ihren Urheber ſelbſt, über den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre hinausführte. Fichte macht hier den Verſuch, aus dem Ich allein zu erklären, was ſich nur aus ſeinem Wechſelverkehr mit einer ihm gegebenen und von ſeinem Vorſtellen unabhängigen Welt erklären läßt. Die Vorſtellungsthätigkeit, welche in Wirklichkeit nur durch die äußeren Eindrücke hervorgerufen wird, ſoll ohne Beihülfe derſelben begriffen, es ſollen nicht blos die Formen und Geſetze des Vorſtellens, ſondern es ſoll auch der Inhalt unſerer Vorſtellungen ausſchließlich aus dem vorſtellenden Geiſte abgeleitet, und ebendamit die ganze Außenwelt zu einer bloßen Abſpiegelung unſeres Innern, einem bloßen Erzeugniß unſeres Bewußtſeins gemacht werden. Dieſer Verſuch konnte der Natur der Sache nach nicht gelingen, er konnte nicht ohne vielfache Gewaltſamkeit, Künſtelei und Unklarheit unternommen und durchgeführt werden. Aber trotzdem war es vom höchſten Werthe, daß er überhaupt einmal gemacht wurde. Denn für's erſte nöthigte er gerade durch ſeine Einſeitigkeit zur ſchärfſten Beobachtung und Zergliederung aller der Thätigkeiten, durch die unſer Vorſtellen von der ſubjektiven Seite bedingt iſt; und in dieſer Beziehung wird man wirklich Fichte's gezwungenen De-

duktionen fortwährend manche treffende Wahrnehmung, namentlich über die Bedeutung der Phantaſie und des Verſtandes für die Bildung der ſinnlichen Anſchauungen, entnehmen können. Sodann aber — und dieß iſt in philoſophiſcher Beziehung noch wichtiger — wurde durch Fichte die thatſächliche Probe über die Haltbarkeit einer Vorausſetzung gemacht, welche durch den ganzen bisherigen Gang der erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen ſeit Berkeley und Hume, namentlich aber durch Kant's Kriticiſmus nahe gelegt war. Alle dieſe Unterſuchungen hatten in zunehmendem Maße zu der Frage hingedrängt, ob wir überhaupt zur Annahme einer Außenwelt, zur Annahme von Dingen, die nicht blos in unſerer Vorſtellung exiſtiren, ein Recht haben. Kant hatte dieſe Frage bejaht; aber ſchon ein Jacobi, Schulze und Maimon hatten ihm die Befugniß dazu abgeſprochen; und wenn man einmal mit ihm die Dinge-an-ſich für ſchlechthin unerkennbar hielt, ſo ließ ſich allerdings für das Daſein dieſer Dinge und ihre Einwirkung auf das vorſtellende Weſen kein Beweis führen (vgl. S. 513 f.). Indem Fichte das, was Kant bejaht hatte, entſchloſſen verneinte, und das vorſtellende Bewußtſein ohne die Vorausſetzung einer objektiven Welt zu erklären den Verſuch machte, mußte es ſich zeigen, ob der tranſcendentale Idealiſmus, nicht allein in ſeiner fichte'ſchen, ſondern auch ſchon in ſeiner kantiſchen Geſtalt, ſich durchführen laſſe; und wenn er ſich bei jenem Verſuch in unlösbare Schwierigkeiten verwickelte, ſo war ebendamit der philoſophiſchen Forſchung die Aufgabe geſtellt, den Grund dieſes Mißlingens aufzuſuchen und die Ergebniſſe wie die Grundlagen des Syſtems, durch welches Kant Epoche gemacht hatte, auf's neue zu prüfen.

4. Die praktiſche Philoſophie.

Um vieles geringer ſind die Veränderungen, welche Fichte in dem praktiſchen Theile ſeines Syſtems mit der kantiſchen Lehre vorgenommen hat; ſo wenig er immer auch hier die Selbſtändigkeit ſeines Denkens und die Rückſichtsloſigkeit ſeines Idealiſmus

verläugnet. Er ſelbſt fand ſich zwar durch die Betrachtung des Rechts und des ſittlichen Lebens unverkennbar weit mehr angezogen, er war mehr für ſie gemacht und hat ſie ausführlicher behandelt, als die rein theoretiſchen Fragen; er ſprach es ſelbſt aus, daß das eigentliche Ziel ſeiner Philoſophie hier liege, und er hat wirklich auf dieſem Gebiete, ſo unausführbar ſeine Vorſchläge auch oft waren, doch im ganzen dauernderes geſchaffen, als auf dem ſpekulativen. Aber für die Geſammtrichtung der philoſophiſchen Entwicklung waren die grundlegenden Unterſuchungen, welche uns im bisherigen beſchäftigt haben, doch von größerer Wichtigkeit, und ſie ſind es, an welche dieſelbe in Schelling und Hegel zunächſt angeknüpft hat.

Sehen wir vorerſt, wie Fichte das praktiſche Princip im allgemeinen beſtimmt.

Sofern das Ich vorſtellend oder Intelligenz iſt, ſagt er (II, 246 ff.), hat es das Nichtich außer ſich und es ſelbſt wird durch das Nichtich beſtimmt; dieſes erſcheint ihm als etwas ihm ſchlechthin, ohne ſein eigenes Zuthun, gegebenes, von dem es in ſeinem Vorſtellen abhängig iſt. Sofern andererſeits das Ich das abſolute, ſich ſelbſt ſetzende iſt, muß dieſe Abhängigkeit aufgehoben, das Nichtich durch das Ich beſtimmt werden. In der erſteren Eigenſchaft ſetzt das Ich ſich ſelbſt Schranken, und erzeugt durch dieſe Beſchränkung ſeiner eigenen Thätigkeit das Objekt; in der zweiten zeigt es ſich unendlich, es ſetzt nur ſich ſelbſt, ſeine Thätigkeit geht in ſich ſelbſt zurück: dieſe Thätigkeit iſt dort die objektive, hier die reine. Das Ich iſt demnach zugleich abhängig und unabhängig, zugleich endlich und unendlich, zugleich von dem Objekt beſtimmt und das Beſtimmende des Objekts. Wie laſſen ſich dieſe beiden Beſtimmungen vereinigen, wie läßt ſich ihr Widerſpruch löſen? Nicht dadurch, antwortet unſer Philoſoph, daß das Objekt ganz beſeitigt wird; denn als Intelligenz iſt das Ich nothwendig beſchränkt, es bedarf des äußeren Anſtoßes, mit welchem das Objekt geſetzt iſt. Es bleibt daher nur, daß das Ich zwar

immer eine Schranke, ein Objekt außer ſich hat, daß es aber durch kein Objekt ſchlechthin beſchränkt iſt, ſondern über jedes hinauszugehen, jede gegebene Schranke weiter hinauszurücken fähig iſt. Sofern nun das Objekt nie ganz verſchwindet, und daher die reine Thätigkeit des Ich fortwährend einen Widerſtand findet, iſt dieſe Thätigkeit ein bloßes Streben; und eben hierauf, auf dem Gefühl des Widerſtands, mit dem unſer Streben zu kämpfen hat, beruht der Glaube an die Realität des Objekts; dieſer Glaube wäre nicht möglich, wenn nicht unſer Streben, indem es über den äußeren Anſtoß hinausgeht, uns denſelben als Schranke erſcheinen ließe. Weil aber dieſer Widerſtand auf keinem Punkt ein abſoluter iſt, weil er unſere Thätigkeit nie ſchlechthin hemmt, ſo iſt jenes Streben ein unendliches, nach jeder Hemmung ſich neu erzeugendes, ein Trieb. Der Gegenſtand dieſes Triebes iſt im allgemeinen die Uebereinſtimmung des Objekts mit dem Ich, die Aufhebung des Widerſtands, den es der reinen Thätigkeit des Ich leiſtet, und eben damit die Vollendung des Ich in ſich ſelbſt. Da dieſe aber in der Wirklichkeit nie ſchlechthin zu erreichen iſt, geht es nicht auf die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nichtich abhängende Welt, ſondern auf eine Welt, wie ſie ſein würde, wenn durch das Ich ſchlechthin alle Realität geſetzt wäre, eine ideale Welt, auf das Ideal und das Handeln nach Idealen. Indem ſich das Ich in dieſem ſeinem Streben begrenzt fühlt, entſteht ihm ein Sehnen; wenn ſein Handeln ſeinem Sehnen entſpricht, erzeugt ſich ein Gefühl des Beifalls, der Zufriedenheit, andernfalls ein Gefühl des Mißfallens, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit ſich ſelbſt. Da aber jene Zufriedenheit nicht von der Hervorbringung eines beſtimmten Objekts, ſondern nur von der Uebereinſtimmung des Ich mit ſich ſelbſt abhängt, hat der ideale Trieb ſeinen Zweck in ſich ſelbſt, er iſt ein abſoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen, oder wenn wir ihn als Geſetz faſſen, ein abſolutes Geſetz, ein Geſetz um des Geſetzes willen, ein kategoriſcher Imperativ.

In der weiteren Ausführung ſeiner praktiſchen Philoſophie unterſcheidet Fichte mit Kant die Rechtslehre und die Sittenlehre; den Unterſchied beider hat er, wie wir finden werden, noch ſchärfer und beſtimmter feſtgeſtellt, als jener. Zu dieſen zwei Haupttheilen der praktiſchen Philoſophie kommen dann als drittes auch bei ihm die Beſtimmungen über die Religion, welche er auf dem urſprünglichen Standpunkt ſeines Syſtems gleichfalls noch ausſchließlicher, als ſelbſt Kant, auf die Moral zurückführt.

Fichte's „Grundlage des Naturrechts" (1796), der Zeit nach früher, als Kant's Rechtslehre, aber ſpäter, als einige andere Schriften verwandten Inhalts (vgl. S. 420), knüpft unmittelbar an die bisher beſprochenen Unterſuchungen an. Wenn Fichte in dieſen das ſittliche Handeln überhaupt deducirt hatte, ſo deducirt er in den erſten Abſchnitten des Naturrechts das rechtliche Handeln und ſeine Geſetze. Er führt hier zuerſt den für uns höchſt überflüſſigen, für ihn höchſt bezeichnenden Beweis, daß ein endliches vernünftiges Weſen ſich ſelbſt nicht ſetzen könne, ohne ſich eine freie Wirkſamkeit zuzuſchreiben, daher auch nicht, ohne eine Sinnenwelt außer ſich zu ſetzen, und ohne andere endliche Vernunftweſen außer ſich anzunehmen; und nachdem er das Verhältniß dieſer Vernunftweſen als Rechtsverhältniß beſtimmt hat zeigt er mittelſt einer äußerſt erzwungenen Deduktion, daß das Vernunftweſen ſich nicht als wirkſames Individuum ſetzen könne, ohne ſich einen materiellen Leib zuzuſchreiben, daß es einen gleichartigen Leib auch allen andern Vernunftweſen zuſchreiben müſſe, daß dieſer Leib ein organiſcher ſein müſſe, daß er aus einer zähen haltbaren Materie beſtehen, bewegliche Theile haben, mit Sinn und Empfindung begabt ſein müſſe u. ſ. w.; daß alſo mit Einem Wort der menſchliche Organiſmus die unerläßliche Bedingung der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs ſei. Ein rechtsphiloſophiſches Intereſſe haben aber von allen dieſen Erörterungen nur diejenigen, welche die Ableitung und Beſtimmung des Rechtsbegriffs als ſolchen betreffen. Das Vernunftweſen, ſagt Fichte

in dieſer Beziehung, kann von andern nicht verlangen, als vernünftiges Weſen anerkannt zu werden, wenn es ſie nicht gleichfalls als ſolche behandelt; es muß dieß aber verlangen, weil es nur im Verhältniß zu andern Vernunftweſen ſich als Individuum ſetzen kann; es iſt mithin verbunden, die freien Weſen außer ſich in allen Fällen als ſolche anzuerkennen und zu behandeln, d. h. ſeine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der ihrigen zu beſchränken. In dieſem Verhältniß beſteht nun das Rechtsverhältniß, in dieſer Formel der Rechtsſatz, das allgemeinſte Rechtsgeſetz. Dieſes Geſetz gilt daher nur in Beziehung auf Vernunftweſen, und zwar nur auf ſolche, mit denen wir in einem wirklichen Verhältniß ſtehen: weder zu Sachen, noch zu ſolchen Perſonen, deren Wirkungsſphäre von der unſrigen gänzlich geſchieden iſt, (wie etwa zu Verſtorbenen) iſt ein Rechtsverhältniß möglich. Es gilt ferner nur für die Handlungen der Vernunftweſen, für die Aeußerungen ihrer Freiheit in der Sinnenwelt, denn nur durch dieſe kommen ſie in Wechſelwirkung: auf den Willen als ſolchen läßt ſich das Rechtsgeſetz nicht ein, es hat, wie Fichte ausdrücklich erklärt, mit dem Sittengeſetz nichts zu thun, und läßt ſich nicht aus ihm ableiten. Es gilt endlich nur unter der Bedingung der Gegenſeitigkeit, und giebt deßhalb dem gegenüber, der es nicht einhält, wie Fichte ſchief ſagt (III, 90), das Recht, ihn willkührlich zu behandeln, d. h. das Recht, ſeine Einhaltung zu erzwingen.

Aus der genaueren Entwicklung des allgemeinen Rechtsgeſetzes ergeben ſich die „Urrechte", von denen übrigens Fichte ausdrücklich bemerkt, ſie ſeien niemals beſtehendes Recht geweſen, ſondern ſeien eine „Fiktion", aber eine wiſſenſchaftlich nothwendige Fiktion. Dieſe Urrechte führen ſich nun alle auf zwei zurück: die Unantaſtbarkeit und Freiheit unſeres Leibes, und die Unverletzlichkeit unſeres Eigenthums. Was die letztere im beſonderen betrifft, ſo beſtreitet Fichte ſchon in einer ſeiner erſten Schriften (VI, 121) die Meinung, als ob alle Menſchen ein urſprüngliches Eigenthumsrecht auf den ganzen

Erdboden hätten, und die mit ihr zuſammenhängende Forderung einer gleichen Eigenthumsvertheilung mit der Bemerkung: es gebe kein natürliches Eigenthumsrecht, ſondern nur ein natürliches Zueignungsrecht; der Menſch mache eine Sache erſt durch ſeine Arbeit zu ſeinem Eigenthum, wer daher mehr arbeite, dürfe auch mehr beſitzen, und wer nicht arbeite, beſitze rechtlich gar nichts.

Das Urrecht als ſolches kann indeſſen nicht genügen. Denn einmal beſtimmt es zwar, daß das Eigenthumsrecht geachtet werden müſſe; aber wie weit dieſes Recht gehe, was als das Eigenthum eines jeden zu betrachten ſei, was und unter welchen Bedingungen es als herrenloſes Gut in Beſitz genommen werden dürfe, läßt das Urrecht als ſolches unentſchieden; dieß läßt ſich nur durch Vertrag feſtſtellen. Sodann iſt aber auch der Rechtszuſtand, ſo lange er ſich nur auf die Urrechte ſtützt, durchaus unſicher, da jeder das Recht des andern nur dann zu achten verbunden iſt, wenn dieſer das ſeinige achtet; ob dieß aber der Fall ſein wird, dafür hat er keine Bürgſchaft, und auch das Zwangsrecht, welches dem Verletzten zuſteht, nützt wenig, ſo lange nicht dafür geſorgt iſt, daß dieſer Zwang einestheils wirklich eintritt, und andererſeits die Grenzen des Rechts nicht überſchreitet; d. h. ſo lange nicht eine Macht da iſt, welche jede Rechtsverletzung durch Zwang verhindert, ohne daß doch hiebei von ihr ſelbſt eine neue Rechtsverletzung zu befürchten wäre. Im Beſitz dieſer Macht iſt aber nicht der Einzelne, ſondern nur die Geſammtheit, und ſie allein gewährt auch die Bürgſchaft für die richtige Anwendung derſelben: die Sicherung wie die nähere Beſtimmung der Rechte kann in keine andere Hand, als in die des Gemeinweſens, des Staates, gelegt werden.

Der Staat entſteht durch den übereinſtimmenden Willen aller ſeiner Mitglieder, ſich zur Sicherung ihrer Rechte zu vereinigen, durch den „Staatsbürgervertrag“; ſeine Entſtehung ſetzt daher Einſtimmigkeit aller Betheiligten voraus: wer ſich jenem Vertrag nicht unterwirft, der bleibt vom Staat ausgeſchloſſen.

Die Quelle aller öffentlichen Gewalt liegt somit in der Gesammtheit der Staatsbürger, im Volke: der Grundsatz der Volkssouveränetät wird von Fichte auf's entschiedenste festgehalten. Gerade deßhalb darf aber, wie er glaubt, diese Gewalt nicht unmittelbar vom Volk ausgeübt werden; die unmittelbare Demokratie ist vielmehr nicht allein die unzweckmäßigste, sondern eine schlechthin rechtswidrige Verfassung. Denn jede mit der Vollziehung der Gesetze beauftragte Behörde, auch die ganze Gemeinde, kann die Gesetze verletzen oder ihre Anwendung unterlassen, sie kann dem ursprünglichen Willen des Volkes, wie dieser in dem Grundgesetz des Staats ausgedrückt ist, zuwiderhandeln. Gegen diese Gefahr kann sich das Gemeinwesen nur durch die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt sichern; die Personen, denen sie anvertraut ist, müssen einen Richter über sich haben. Nur unter dieser Bedingung ist ein Rechtsstaat möglich: „eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine Despotie." Die Gesammtgemeinde hat aber keinen Richter über sich: sie wäre, wenn sie die Staatsgewalt selbst ausübte, zugleich Richter und Parthei. Sie darf demnach diese Gewalt nicht in Händen behalten, sie muß dieselbe durch Repräsentanten ausüben lassen. Diese Repräsentanten jedoch durch die Theilung der drei Gewalten, oder auch nur durch die Trennung der gesetzgebenden Gewalt von der vollziehenden zu beschränken, hält Fichte (hierin mit Rousseau und den Männern des Convents einverstanden) für unthunlich. Das einzige wirksame Gegenmittel gegen den Despotismus soll vielmehr in der Errichtung eines „Ephorats" liegen, einer Behörde, die ohne alle eigene Gesetzgebungs- oder Vollziehungsgewalt die Verwalter der letzteren überwachen und sie, falls sie sich eine Gesetzwidrigkeit erlauben, unter sofortiger Suspension aller ihrer Amtsbefugnisse vor den Richterstuhl der Gemeinde ziehen soll; ein so eminent unpraktischer Vorschlag, daß Fichte selbst später[1]) auf seine Ausführbarkeit verzichtete. Da

1) In dem System der Rechtslehre v. 1812. Nachg. W. W. II, 632.

er aber von der Theilung der Gewalten fortwährend nichts hören wollte, nahm er jetzt ſeine Zuflucht zu der Hoffnung, es werde ja einmal eine Zeit kommen, wo die Regierung keiner Ueberwachung bedürfe, weil ſie in die Hände der Beſten gelegt ſei.

Die Aufgabe des Staats ſetzt Fichte im allgemeinen in die Sicherung des Rechts; nur hierauf ſollte ja ſeine Nothwendigkeit beruhen. Dazu dient nun theils die Strafrechtspflege, theils die Polizei, und ſo werden denn beide eingehend beſprochen. Der Polizei räumt Fichte, ſeinen abſolutiſtiſchen Neigungen entſprechend, ein weit gehendes Recht zur Beaufſichtigung der Einzelnen ein. Das Strafrecht des Staats will er auf einen „Abbüßungsvertrag" gründen, durch welchen der Staatsbürger das Recht erhalte, ſtatt der Ausſchließung vom Staate, die ihn ſonſt für jede Geſetzesverletzung treffen müßte, die ihn aber vogelfrei machen würde, ſich einem anderen, kleineren Uebel zu unterwerfen; das Intereſſe des Staats bei dieſem Vertrage liegt in der Sicherung gegen Rechtsverletzungen, und für dieſen Zweck ſollen die Strafen theils auf die Beſſerung des Verbrechers, theils auf Abſchreckung vom Verbrechen berechnet ſein; nur bei vorbedachtem Mord ſoll der Verbrecher unbedingt vom Staat ausgeſchloſſen und in Folge deſſen, zur Beſeitigung einer öffentlichen Gefahr, von der Polizei getödtet werden. Aber neben dem Rechtsſchutz wird dem Staate von Fichte ſchon in ſeinem Naturrecht v. J. 1796 noch eine zweite, thatſächlich über den Begriff einer bloßen Rechtsanſtalt weit hinausgehende Aufgabe geſtellt. Der Staatsbürgervertrag ſoll neben dem Schutzvertrag auch einen Eigenthumsvertrag (und als dritten Hauptbeſtandtheil, zur Sicherung jener beiden, einen Vereinigungsvertrag) in ſich ſchließen; und dieſer Eigenthumsvertrag ſoll nicht blos die Verletzung fremder Eigenthumsrechte verbieten, ſondern er ſoll auch jedem für ſich ſelbſt das Recht gewähren, den Zweck alles Eigenthums erreichen, von ſeiner Arbeit leben zu können; er ſoll mithin den Staat verpflichten, dafür zu ſorgen, daß dieß jedem ſeiner Bürger ohne Ausnahme möglich

ſei. Für dieſen Zweck verlangt nun Fichte ſchon hier eine Organiſation der Arbeit durch den Staat, welche halb an die ältere Zunftverfaſſung, halb an neuere ſocialiſtiſche Syſteme erinnert. Noch viel weiter geht er aber in ſeinem „geſchloſſenen Handelsſtaat" v. J. 1800. Hier fordert er, daß der Staat allen die gleiche Gelegenheit zur Eigenthumserwerbung, die gleiche Möglichkeit gewähre, ſich durch Arbeit Lebensgüter zu verſchaffen; und um dieß zu erreichen, ſoll derſelbe, wie er vorſchlägt, nach außen ſich vollſtändig abſchließen und den ganzen auswärtigen Handel ausſchließlich in ſeine eigene Hand nehmen, im Innern nicht allein die Preiſe aller landwirthſchaftlichen und gewerblichen Erzeugniſſe, ſondern auch die Zahl derer, welche ſich jedem Erwerbszweig widmen dürfen, von ſich aus beſtimmen. Fichte hat dieſe ſocialiſtiſche Theorie noch in ſeinen letzten Lebensjahren wiederholt; als die Hauptaufgabe des Staatslebens tritt aber bei ihm jetzt, zuerſt in den Reden an die deutſche Nation, die ideale der Volkserziehung hervor, und gleichzeitig gewinnt auch die Nationalität für ihn einen Werth, den ſie bis dahin in ſeinen Augen nicht gehabt hatte. Beides ſteht im engſten Zuſammenhang: denn ſo lange man die höheren Intereſſen des geiſtigen Lebens von der Aufgabe des Staats ausſchließt, kann auch der Nationalität, die ſich im Staat verkörpert, nur eine untergeordnete Bedeutung beigelegt werden, und umgekehrt; und beide Veränderungen in ſeiner politiſchen Anſicht ergaben ſich Fichte zunächſt aus den Erfahrungen, welche Preußen und Deutſchland in dem Unglücksjahr der Schlacht von Jena gemacht hatten. Während er ſich noch unmittelbar zuvor in der Weiſe des damaligen deutſchen Koſmopolitiſmus wegwerfend genug über die „Erdgeborenen" geäußert hatte, die ſich von der Scholle eines geſunkenen Staatsweſens nicht zu trennen wiſſen, gieng ihm jetzt über dem Unglück und der Erniedrigung des eigenen Landes das volle Verſtändniß für die Bedeutung eines Vaterlands auf. Während er bis dahin behauptet hatte, mit der Sittlichkeit und Bildung habe

ſich der Staat, als bloße Rechtsanſtalt, gar nicht zu befaſſen, betrachtete er jetzt als den wichtigſten von allen Staatszwecken die ſittliche Erziehung des Volkes auf dem Grunde der wahren Wiſſenſchaft, bei welcher letzteren er natürlich zunächſt an ſeine eigene Philoſophie dachte; und er verfolgte dieſen Gedanken nach ſeiner Art ſo rückſichtslos und ſo einſeitig, daß er die Staatsleitung mit Plato in die Hand des Lehrſtandes gelegt wiſſen wollte. Beide Geſichtspunkte verknüpften ſich ihm aber in der Ueberzeugung, daß Deutſchland nicht untergehen könne, weil die Deutſchen das einzige wahrhafte Kulturvolk ſeien, und deßhalb die Erhaltung der menſchlichen Geiſtesbildung an die Erhaltung des deutſchen Volkes geknüpft ſei. Wir ſehen ſo Fichte von den drei Aufgaben, welche dem Staatsleben geſtellt ſind: der Rechtsſchutz, die Sorge für das Volkswohl, und die Volksbildung, anfangs die erſte ganz überwiegend hervorheben; mit ihr verbindet ſich dann die zweite in zunehmender Bedeutung, und ſchließlich wird in der dritten der Zweck erkannt, dem alle andern zu dienen haben.[1])

In einem Anhang zu ſeinem Naturrecht beſpricht Fichte das Familienrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Hinſichtlich der beiden letztern ſchließt er ſich durchweg an Kant an; dagegen unterſcheidet er ſich von ihm in ſehr vortheilhafter Weiſe durch ſeine Behandlung des Familienrechts und namentlich durch ſeine Ausführungen über die Ehe, welche zwar auch an manchen Schiefheiten und Einſeitigkeiten leiden, und ſolches, was nur aus der Perſönlichkeit und der perſönlichen Erfahrung des Philoſophen hervorgieng, mit Unrecht zur allgemeinen Regel erheben, welche aber doch nicht blos Kant's äußerlicher Auffaſſung, ſondern der ganzen bisherigen Darſtellung dieſes Verhältniſſes gegenüber einen bedeutenden Fortſchritt bezeichnen.

Zu der Rechtslehre ſtellt nun Fichte die Sittenlehre im

1) Ausführlicher habe ich „Fichte als Politiker" in meinen „Vorträgen und Abhandlungen" S. 140 ff. beſprochen.

weſentlichen in dasſelbe Verhältniß, wie Kant. Wenn ſich jene auf die Handlungen bezog, bezieht ſich dieſe auf den Willen; wenn jene die Geſetze für das äußere Verhalten der Menſchen gegen einander feſtſtellte, beſtimmt dieſe die Geſetze für ihr inneres Verhalten zu ſich ſelbſt. Das Princip dieſer Geſetzgebung (von welchem der kantiſche Satz, die Maxime unſeres Willens müſſe Princip einer allgemeinen Geſetzgebung ſein können, nur eine Folgerung ausſpricht IV, 234), ergiebt ſich aus der Betrachtung der menſchlichen Natur. Das Weſen des Ich beſteht in ſeiner abſoluten Selbſtthätigkeit, ſeiner Freiheit. Indem es ſich in dieſem ſeinem Weſen ergreift, entſteht ihm der Trieb und die Forderung durchaus freier Selbſtbeſtimmung, der „reine Trieb", welcher die Wurzel aller Sittlichkeit iſt. Aber dieſer ſelbſt könnte ſich nicht verwirklichen, das Ich ſich nicht als ſelbſtbewußtes ſetzen, wenn es nicht am Objekt einen Stoff hätte, der ſeiner Thätigkeit Widerſtand leiſtet, und wenn es dieſen Widerſtand nicht in ſich ſelbſt als ſeine eigene Beſtimmtheit, ſeinen natürlichen Trieb vorfände. Es ſind ſo in ihm zwei Triebe: der reine und der ſinnliche oder Naturtrieb. Aber beide ſind in ihm, ſie ſind nur die zwei Seiten ſeiner Natur, bilden nur zuſammen ihren „Urtrieb". Sie müſſen daher in Uebereinſtimmung gebracht werden, das Ich muß ſich durch ihre Vereinigung als das Ganze bethätigen, welches ſie beide umfaßt. Dieſe Vereinigung kann aber nur darin beſtehen, daß der ſinnliche Trieb ſchlechthin durch den reinen beſtimmt wird; denn die Selbſtbeſtimmung, die abſolute Selbſtthätigkeit, bildet das Weſen des Ich, und nur als eine Bedingung dieſer ſeiner Selbſtthätigkeit hat es das Objekt und mit ihm die ſinnliche Seite ſeiner Natur geſetzt. Eben hierin beſteht nun die Sittlichkeit. Der reine Trieb geht auf völlige Unabhängigkeit beim Handeln, auf völlige Befreiung von der Natur, die Handlung iſt ihm angemeſſen, iſt ſittlich, wenn ſie gleichfalls darauf ausgeht; weil aber das Objekt und der Naturtrieb fortwährend vorhanden iſt, kann dieſes Ziel nie wirklich erreicht

werden, ſondern es iſt eine unendliche Aufgabe, die ſich immer nur annäherungsweiſe löſen läßt. Wir müſſen uns für jede einzelne Handlung ein beſtimmtes Ziel ſtecken; aber wir ſollen dieſes ſo beſtimmen, daß die Handlung „in einer Reihe liegt, durch deren Fortſetzung das Ich unabhängig werden müßte.“ Der moraliſche Endzweck jedes vernünftigen Weſens iſt Selbſtändigkeit der Vernunft überhaupt; in der Geſammtheit der Handlungen, durch welche unſere ſtetige Annäherung an die vollkommen freie Selbſtbeſtimmung bewirkt wird, beſteht unſere ſittliche Beſtimmung; und Fichte drückt deßhalb ſein Moralprincip in dem Satz aus: „Erfülle jedesmal deine Beſtimmung.“ Das Gefühl deſſen, was unſerer Beſtimmung gemäß iſt, iſt das Gewiſſen: wir ſind im Gewiſſen befriedigt, unſerer ſittlichen Ueberzeugung gewiß, wenn unſer jeweiliges Bewußtſein mit unſerem urſprünglichen Ich, unſer empiriſches Ich mit dem reinen übereinſtimmt.

Dieſe Uebereinſtimmung iſt jedoch in dem Menſchen nicht von Anfang an vorhanden; ſie iſt in ſeiner Natur angelegt und durch dieſelbe gefordert, aber was in ſeinem urſprünglichen Weſen enthalten iſt, muß von dem Einzelnen als empiriſchem Zeitweſen erſt in ſein Bewußtſein erhoben und mit Freiheit verwirklicht werden. Dieß kann aber nur allmählich geſchehen. Zuerſt wird der Menſch ſich blos des Naturtriebs bewußt und von ihm beherrſcht. Er reißt ſich ſodann vom Naturtrieb los und kommt zum Bewußtſein ſeiner Freiheit; aber dieſe Freiheit iſt erſt die formale, zwiſchen verſchiedenen Naturtrieben zu wählen; ſeine Maxime iſt die der eigenen Glückſeligkeit, er wählt, was ihm die größte Luſt verſpricht. Eine dritte, höhere Stufe iſt es, wenn der Trieb zur wirklichen Selbſtändigkeit, zur Unabhängigkeit von allem Gegebenen, im Menſchen zur Herrſchaft gelangt. Aber ſo lange er hiebei nur dem blinden Drang folgt, ſeinen Willen zur unbeſchränkten Geltung zu bringen, und ſich dadurch das Gefühl ſeines Werthes zu geben, bleibt er hinter der ſittlichen Anforde-

rung doch ſelbſt dann weit zurück, wenn er ſeine Zwecke mit der größten Aufopferung ſinnlicher Genüſſe verfolgt: ſeine Denkart iſt vielleicht heroiſch, aber nicht moraliſch. Dieß wird ſie erſt dann, wenn der Trieb nach abſoluter Selbſtändigkeit in ihm zum gebietenden Geſetz wird, wenn er es ſich zur Maxime macht, in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fordert, darum, weil ſie es fordert. Weil aber die Kraft der Trägheit, welche dem Menſchen, als endlichem Weſen, natürlich iſt, jeden länger oder kürzer auf einer der niedrigeren Stufen feſthält, und nur eine aus natürlichen Urſachen nicht zu erklärende That der Freiheit die Entwicklung des moraliſchen Sinnes bewirken kann, bleibt die Erfahrung des Böſen keinem erſpart, und dieß iſt das radikale Böſe, von dem Kant geredet hat (vgl. S. 498).

In der weiteren Ausführung ſeiner Sittenlehre, deren wiſſenſchaftliche Gliederung hier nicht genauer verfolgt werden kann, tritt bei Fichte vor allem das Beſtreben hervor, kein Gebiet des menſchlichen Lebens und der menſchlichen Thätigkeit übrig zu laſſen, welches nicht von der ſittlichen Idee durchdrungen, von dem Gedanken der Pflicht erfüllt und beſtimmt wäre, nichts ſittlich gleichgültiges, keinen Spielraum für die Willkühr und die Neigung des Einzelnen; ebendeßhalb aber auch für jedes menſchliche Lebensverhältniß den in ihm liegenden ſittlichen Gehalt auszumitteln und hienach ſeine eigenthümliche Aufgabe zu beſtimmen. Er verlangt, daß der ganze ſinnliche, empiriſch beſtimmte Menſch Werkzeug und Vehikel des Sittengeſetzes ſei (IV, 231); und er ſetzt damit nicht allein die beiden Seiten der menſchlichen Natur, die Sinnlichkeit und die Vernunft, in ein viel poſitiveres Verhältniß, als dieß Kant gelungen war, ſondern er gewinnt auch in die ſittliche Bedeutung der menſchlichen Gemeinſchaft eine tiefere Einſicht, als jener. Denn wenn ſich der Menſch die Selbſtändigkeit der Vernunft zum Zweck ſetzt, dieſe aber nur in den Individuen und durch ſie dargeſtellt werden kann, ſo muß, wie Fichte (a. a. O.) ausführt, jeder wollen, daß alle ſittlich handeln,

er muß daher auch die Wechſelwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinſchaftlicher praktiſcher Ueberzeugungen, die ſittliche Gemeinſchaft aller Menſchen wollen.

Dieſes ethiſche Gemeinweſen nennt nun Fichte nach Kant's Vorgang eine Kirche, und er giebt ſchon dadurch zu verſtehen, daß die Religion auch für ihn ihrem Weſen nach mit der Sittlichkeit zuſammenfällt. Ja es iſt dieß bei ihm in noch höherem Grade der Fall, als bei jenem. In dem kantiſchen Syſtem war der Glaube an einen moraliſchen Weltregenten die unerläßliche Bedingung des Glaubens an eine moraliſche Weltordnung, da das Ich hier eine Natur außer ſich hatte, deren Geſetze die Bürgſchaft ihrer Uebereinſtimmung mit den Geſetzen ſeines eigenen Weſens nicht in ſich ſelbſt trugen. In dem Syſtem der Wiſſenſchaftslehre dagegen iſt es das Ich ſelbſt, aus deſſen unendlichem Weſen die Geſetze der Natur, wie die der ſittlichen Welt, hervorgehen. Hier iſt daher die Uebereinſtimmung dieſer beiden, die ſittliche Weltordnung, an keine weitere Bedingung geknüpft, als an die Uebereinſtimmung des Ich mit ſich ſelbſt, und das Syſtem giebt weder ein Recht, noch läßt es die Möglichkeit offen, von der ſittlichen Weltordnung auf eine über dem Ich ſtehende Urſache derſelben zurückzugehen. Fichte that daher nur, was er auf ſeinem Standpunkt thun mußte, wenn er in ſeiner Abhandlung „über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ [1]) den Begriff der Gottheit auf den der moraliſchen Weltordnung zurückführte. An die letztere müſſen wir auch ſeiner Anſicht nach glauben, denn mit der Geſinnung, welche ſich den Zweck der Moralität unbedingt vorſetzt, iſt nothwendig die Ueberzeugung verbunden, daß vermöge eines höheren Geſetzes die ſittliche That unfehlbar gelinge und die unſittliche mißlinge. Die Welt iſt ja „nichts weiter, als die nach Vernunftgeſetzen verſinnlichte Anſicht unſeres eigenen inneren Handelns“, „das verſinn-

1) W. W. V, 175 ff. Vgl. oben S. 598.

lichte Materiale unſerer Pflicht"; wie könnten ihre Geſetze mit den Pflichtgeboten irgendwie im Widerſpruch ſtehen? Nur darauf aber geht der wahre Glaube; „dieſe moraliſche Ordnung iſt das Göttliche, das wir annehmen." Sie iſt ſelbſt Gott; eines anderen Gottes bedürfen wir nicht und können keinen faſſen. Nur wenn jene Ordnung etwas zufälliges wäre, hätten wir einen Grund, ſie aus einer von ihr ſelbſt verſchiedenen Urſache abzuleiten; da ſie dieß nicht iſt, da ſie das abſolut erſte aller objektiven Erkenntniß, abſolut durch ſich gewiß iſt, bedarf ſie keines Dritten zu ihrer Begründung. „Dieſes iſt daher das einzig mögliche Glaubensbekenntniß: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut." Der wahre Atheiſmus dagegen liegt in dem Mangel an einer lauteren ſittlichen Geſinnung, in dem moraliſchen Empiriſmus, dem Eudämoniſmus. Er beſteht darin, daß man über die Folgen ſeiner Handlungen klügelt, daß man der Stimme des Gewiſſens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzuſehen glaubt, oder daß man gar die Pflicht dem Genuſſe, die Tugend der Glückſeligkeit unterordnet. Eben dieß thut aber, wie ihm Fichte nicht ohne Grund vorrückt, der gewöhnliche Theiſmus, ſo wie dieſer beſonders von der deutſchen Aufklärung gefaßt worden war. Sein Gott iſt der „Geber der Glückſeligkeit", die Perſonifikation des Schickſals, des Unbekannten, von dem der Genuß abhängt; und der Philoſoph erklärt deßhalb (V, 217 f.) ſeinen Gegnern geradezu, ſie ſeien die eigentlichen Atheiſten, ihr Syſtem ſei ein Syſtem der Abgötterei und des Götzendienſtes; denn dieſer ſei überall, wo von einem übermächtigen Weſen Glückſeligkeit erwartet werde, und ob dieſes Weſen eine Vogelfeder oder ein allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden ſei: wenn Glückſeligkeit von ihm erwartet werde, ſei es ein Götze. Doch iſt es nicht blos dieſe Unreinheit ſeiner Motive, ſondern auch die Unhaltbarkeit ſeiner Begriffe, gegen die Fichte's Angriffe auf den Theiſmus ſich richten. Jene Einwendungen gegen die Perſönlichkeit Gottes, welche Spinoza

ſeiner Zeit erhoben hatte, werden von Fichte, der ja auch mit Spinoza wohl bekannt war, wieder aufgenommen. So unbeſtreitbar ſeiner Anſicht nach das Daſein einer moraliſchen Weltordnung iſt, ſo unmöglich und widerſprechend erſcheint ihm der Begriff von Gott als einer beſondern Subſtanz. „Was nennt ihr denn, fragt er, Perſönlichkeit und Bewußtſein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch ſelbſt gefunden habt. Daß ihr aber dieſes ohne Beſchränkung und Endlichkeit ſchlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringſte Aufmerkſamkeit auf eure Conſtruction dieſes Begriffs lehren. Ihr macht ſonach dieſes Weſen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Weſen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, ſondern nur euch ſelbſt im Denken vervielfältigt.“ Ja er behauptet, wenn man Gott als eine beſondere Subſtanz denke, ſo müſſe man ihn ſich körperlich denken, denn die Subſtanz bedeute nothwendig ein in Raum und Zeit ſinnlich exiſtirendes Weſen.[1]) Das urſprüngliche iſt nach Fichte nur das Ich in ſeiner reinen Thätigkeit; mit dem abſoluten Ich fällt die Gottheit der Sache nach zuſammen; ſie iſt daher ſo wenig, wie jenes, ein Ding, ein Sein, ein Geſetztes, ſondern nur „ein reines Handeln.“

Iſt nun hienach die Religion nichts anderes, als der praktiſche Glaube an eine moraliſche Weltordnung, die auf ſich ſelbſt vertrauende Sittlichkeit, ſo kann auch die *poſitive Religion* unter keinen anderen Geſichtspunkt geſtellt werden. Daß die Religion überhaupt zur poſitiven wird, dieß hatte Fichte ſchon in ſeiner Kritik aller Offenbarung (oben S. 597) von der menſchlichen Unfähigkeit hergeleitet, wenn er hier die Möglichkeit einer Offenbarung für *den* Fall, aber auch nur für *den* Fall einräumt, daß ein Theil der Menſchheit in einen zu tiefen moraliſchen Verfall gerathen ſei, um anders, als durch die Religion, zur Moralität, und anders, als durch die Sinne, zur Religion gebracht werden zu können. Setzen wir für „Offenbarung“ das,

1) V, 186 f. 216 f. 258 ff. und ſchon I, 253.

was Fichte auf dem Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre dafür ſetzen mußte: „Offenbarungsglaube“, ſo erhalten wir die Anſicht, welche er in der Sittenlehre (IV, 204 f.) ausſpricht. Die poſitive Religion iſt nach dieſer Darſtellung nichts anderes, als eine Reihe von „Veranſtaltungen, die vorzügliche Menſchen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moraliſchen Sinnes zu wirken.“ Solche Veranſtaltungen können noch mit einer beſonderen Auktorität verſehen ſein; es können diejenigen ſelbſt, aus deren Innerem ſich durch ein Wunder der Freiheit jener moraliſche Sinn zuerſt entwickelte, dieſes Wunder ſich ſo gedeutet haben, daß es durch ein geiſtiges Weſen außer ihnen bewirkt ſei: das Weſen der Religion wird dadurch nicht berührt. Die Religion iſt Sittlichkeit, die Kirche iſt ein ethiſches Gemeinweſen, die Symbole ſind die Zuſammenfaſſung der Ueberzeugungen, in denen alle Mitglieder jenes Gemeinweſens übereinſtimmen. Auf dieſen Grund hat ſich der Geiſtliche als „moraliſcher Volkslehrer“ zu ſtellen, aber zugleich an der Erhebung aller, der Fortbildung der gemeinſamen Ueberzeugungen, und daher auch an der Fortbildung der Symbole, zu arbeiten. Dieß kann er aber nur, wenn er zugleich Gelehrter, Theolog iſt; und wenn er als Volkslehrer die Pflicht hat, dem gemeinſamen Glauben nicht zu widerſprechen, ſo darf ihm als Gelehrten und Schriftſteller das Recht der vollkommen freien Forſchung nicht verkümmert werden (IV, 236. 348 f.).

5. Die ſpätere Geſtalt der fichte'ſchen Philoſophie.

Das Syſtem, deſſen Grundzüge ich bisher dargeſtellt habe, wurde von Fichte bis um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts in Vorleſungen und Schriften vorgetragen. Ihm hat er ſeine Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie vorzugsweiſe zu verdanken, wenn auch in den außerphiloſophiſchen Kreiſen die politiſchen, moraliſchen und religionsphiloſophiſchen Werke der folgenden Jahre durch ihre populärere Haltung, und zum Theil

auch durch ihre Beziehung auf die brennendsten Zeitfragen, eine größere Wirkung hervorbrachten. Indessen vollzog sich nicht lange nach Fichte's Abgang von Jena ein allmählicher Umschwung in seinen Ansichten, welcher schließlich zu einer sehr erheblichen Aenderung seines ganzen Standpunkts hinführte. Das System der Wissenschaftslehre litt schon in seiner ersten Grundlage an einer widerspruchsvollen Unklarheit. Dieses System wollte den gesammten Inhalt unseres Bewußtseins aus dem Ich ableiten, die ganze objektive Welt nur als Schöpfung und Erscheinung des Ich betrachtet wissen. Der Einwurf lag nahe: wie denn das Ich, der einzelne Mensch, der nicht blos andere Menschen, sondern auch eine Natur neben sich hat, und der nach Fichte selbst nur unter dieser Bedingung als Einzelner dasein kann, zugleich die schöpferische Ursache aller dieser Menschen und Dinge sein könne; und dieser Einwurf trat auch schon Fichte, nicht selten recht plump und mit wenig Verständniß, entgegen. Um ihn zu entkräften, unterschied Fichte mit zunehmender Bestimmtheit zwischen dem empirischen und dem reinen oder absoluten Ich. Jenes ist die selbstbewußte Einzelpersönlichkeit, das Subjekt, welches die Objekte, und unter ihnen auch wieder selbstbewußte Persönlichkeiten, außer sich hat, und welches eben durch seinen Gegensatz zu ihnen sich als Subjekt bestimmt; dieses ist das gemeinsame Wesen aller selbstbewußten Persönlichkeiten, das Subjekt-Objekt, welches mit den Subjekten auch die Objekte, als Bedingung ihres Selbstbewußtseins, erzeugt.[1]) Allein mit welchem Recht konnte das letztere, wenn sein Begriff so bestimmt war, noch Ich genannt werden? Ich ist eben nur das selbstbewußte Wesen, das Subjekt, welches andere Dinge als Objekte von sich unterscheidet; das unendliche Wesen dagegen, der einheit-

1) In den Schriften von 1794 und 1795 (Grundlage der Wissenschaftslehre u. s. w.) und selbst im Naturrecht (1796) wird diese Unterscheidung noch nicht ausdrücklich gemacht, wohl aber in den Schriften seit 1797, denen die Citate S. 604 entnommen sind.

liche Grund des Subjekts und Objekts, ist weder dieses noch jenes, es ist nicht Ich, sondern das, was über dem Ich und dem Nichtich steht. Der Begriff des absoluten Ich bricht so in der Mitte entzwei: auf die eine Seite tritt das Ich oder das Subjekt, und neben ihm das Objekt, auf die andere das Absolute oder die absolute Identität als der Grund, aus dem wir das Subjekt wie das Objekt herzuleiten haben. Diese Folgerung hat zuerst Schelling aus den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre gezogen; aber auch Fichte kann sich ihr nicht entziehen, und eine Vergleichung der beiderseitigen Lehren macht es wahrscheinlich, daß er hiebei von dem Einfluß seines Schülers doch nicht so unabhängig war, wie er selbst dieß geglaubt und behauptet hat. Die Hauptsache ist aber allerdings die innere Consequenz des Systems; unter den äußeren Veranlassungen, welche dem Philosophen diese Consequenz näher legten, ist namentlich der Atheismusstreit zu beachten, sofern er durch diesen genöthigt wurde, die Frage nach dem gemeinsamen, über die Einzelpersönlichkeit übergreifenden Grund alles Einzeldaseins eingehender zu erörtern. Er konnte denselben, wie wir gesehen haben, zunächst nur in dem absoluten Ich und der inneren Gesetzmäßigkeit seines Wesens suchen, die sich in der moralischen Weltordnung offenbart. Aber je bestimmter er es aussprach, daß diese moralische Weltordnung das wahrhaft Göttliche und der Grund aller Realität, der Einzelne dagegen nur als Glied in ihr begriffen sei, um so entschiedener wurde sie ihm, wie sehr er sich auch zunächst noch gegen die Substanz Spinoza's sträuben mochte, doch thatsächlich das ursprünglich Wirkliche und Substantielle, das ursprüngliche Sein, um so unvermeidlicher verwandelte sie sich mit der Zeit aus einer bloßen Weltordnung in die Ursache und das Wesen der Welt.

Der Anfang dieser Umwandlung begegnet uns schon in einer Schrift vom Jahr 1800.[1]) Fichte bezeichnet hier (II,

1) Der „Bestimmung des Menschen". Genaueres bei Fischer Gesch. d. n. Phil. V, 851 f. 838 f., auf dessen sorgfältige Analyse der Schriften

294 f.) das Geſetz, unter dem der Wille aller endlichen Weſen ſteht, alſo dasſelbe, was er ſonſt die moraliſche Weltordnung nennt, als einen ewigen und unveränderlichen Willen, als das geiſtige Band der Vernunftwelt, das einige Lebensprincip der geiſtigen Welt, den Urquell von ihr und von uns, als das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin unſere Seele aus ihrer innerſten Tiefe ſich bewege, alles andere dagegen erklärt er für bloße Erſcheinung; während er zugleich faſt mit Jacobi's Worten behauptet (II, 248 ff.), der Glaube allein ſei es, durch den wir nicht allein dieſes Ewigen, ſondern aller Realität überhaupt gewiß werden. Denkt er auch bei dieſem Glauben zunächſt noch in Kant's Sinn an den moraliſchen Glauben, der mit dem Gewiſſen und der Geſinnung zuſammenfällt, ſo bedurfte es doch nur eines kleinen Schrittes, um ihn in den religiöſen Glauben, und ebendamit jenen „ewigen Willen", der hier noch unklar zwiſchen dem abſoluten Ich und einem vom Ich verſchiedenen Abſoluten in der Mitte ſchwebt, in das letztere, in den Willen der Gottheit zu verwandeln.

Noch weiter geht die Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre vom Jahr 1801 mit der Behauptung (II, 63): der Urſprung des Wiſſens müſſe in dem Nichtwiſſen liegen, in der Grenze und dem Nichtſein des Wiſſens, alſo in dem Sein, und näher in dem abſoluten Sein, weil das Wiſſen abſolut ſei. Hier haben wir bereits das, was der Philoſoph früher für durchaus undenkbar und für das eigentliche Princip des Dogmatiſmus erklärt hatte (vgl. S. 602), das Sein als Grund des Bewußtſeins, das Abſolute in der Form des Seins, nicht in der des Erkennens. Mit voller Entſchiedenheit hat aber Fichte dieſen Standpunkt erſt etwas ſpäter, ſeit 1805, in einer Reihe von Schriften entwickelt, unter denen die „Anweiſung zum ſeligen Leben" (1806) und der Abriß der Wiſſenſchaftslehre von 1810 für uns die wichtigſten ſind.

aus Fichte's ſpäterer Periode ich hier überhaupt ein für allemale verweiſen will.

Alles Wiſſen, ſagt er jetzt (II, 696 f. V, 438 f. u. a. St.), iſt nur ein Bild (ein Schema) des Seins. Das eigentliche und wahre Sein aber wird nicht, entſteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtſein, denn allem Werden muß man ein Sein, und ſchließlich ein ſolches Sein vorausſetzen, das nicht geworden und ſomit ſchlechthin durch ſich ſelbſt iſt. Iſt es aber ſchlechthin durch ſich ſelbſt, ſo iſt es auch alles, was es ſein kann, von Anfang an ganz und ungetheilt; es kann daher nichts in ihm werden oder ſich verändern, es kann nur als eine in ſich vollendete abſolut unveränderliche Einerleiheit gedacht werden, und eben dieſe iſt das, was wir Gott nennen. Außer dieſem abſoluten Sein iſt kein inneres auf ſich beruhendes Sein, denn dieß iſt es allein; was außer ihm ſein ſoll, kann nur ſein Bild, ſein Daſein oder wie Fichte auch ſagt (V, 509 ff.), ſeine Form ſein. Mit dieſer muß ſein Weſen durch ſich ſelbſt unabtrennlich verbunden, ſie muß in der inneren Beſtimmtheit des göttlichen Weſens gegründet ſein. Das Bild des Seins iſt aber das Wiſſen; das Daſein iſt nur im Bewußtſein, im Wiſſen, in der Vorſtellung des Seins gegeben, dieſe iſt die einzige mögliche Form und Weiſe des Daſeins. Was daher außer Gott da iſt, exiſtirt nur im Wiſſen als Bild des göttlichen Seins. In dieſem Bilde erſcheint das an ſich einheitliche Sein als ein mannigfaltiges; das Wiſſen wird in ſeiner Selbſtanſchauung zum Ich, ebendamit zerfällt es aber in eine Welt von Ichen, die eine für ſie alle gleiche und gemeinſame Sinnenwelt außer ſich haben. Von dieſer Mannigfaltigkeit zur Einheit, von der Erſcheinung zum Sein zurückzugehen, iſt die Aufgabe und die Seligkeit des Menſchen. Die höhere Sittlichkeit beſteht darin, daß man die Menſchheit, in ſich und in andern, zur Offenbarung des göttlichen Weſens macht, das Heilige, Gute und Schöne in ihr darſtellt; die Religion darin, daß man Gott allein als wirklich, alles andere als nichtſeiend erkennt, daß man nur das Leben der Gottheit lebt und eben will; die Wiſſenſchaft darin, daß man alles Mannigfaltige

auf die Einheit zurückzuführen und aus der Einheit geordnet abzuleiten vermag (V, 468 f. u. a.). Kein anderer ist nach Fichte auch der Standpunkt des Christenthums, wie dieses im Johannesevangelium, und namentlich im Prolog dieses Evangeliums, am reinsten dargestellt sein soll. Zu seinen geschichtlichen Bestandtheilen verhält sich jedoch der Philosoph auch jetzt noch nicht anders, als früher. Er giebt zu, daß die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit dem Stifter unserer Religion zuerst, und zwar in ursprünglicher Weise, als eine Aussage seines Selbstbewußtseins, als etwas in seiner Persönlichkeit, in seiner Weise, da zu sein, unmittelbar gegebenes, aufgegangen sei; aber er behauptet dennoch, auf den Glauben an diese Person komme es nicht an, nur das Metaphysische, nicht das Historische, mache selig (V, 482 f. 567 f.); und in seiner Schrift über die Berliner Universität (VIII, 130. 136 f.) erklärt er: der Wille Gottes könne ohne alle besondere Offenbarung erkannt werden, die heiligen Bücher seien durchaus nicht Erkenntnißquelle, sondern nur Vehikel des Volksunterrichts, und müssen bei diesem, ganz unabhängig von dem, was die Verfasser etwa wirklich gesagt *haben*, so erklärt werden, wie sie hätten sagen *sollen*. — Die Stadien, welche der Einzelne und die Menschheit auf dem Wege zu ihrem Ziele durchläuft, hat Fichte wiederholt in einer Weise besprochen, welche sich durch die geistvolle Charakteristik der verschiedenen Standpunkte, durch die philosophische Deduktion der geschichtlichen Erscheinungen, und durch die Zusammenfassung derselben zu einer stufenweisen Entwicklung, mit der hegel'schen Phänomenologie und Geschichtsphilosophie nahe berührt. Wenn er aber freilich diese Entwicklung von einem Normalvolk ausgehen läßt, welches durch seinen Vernunftinstinkt der Träger aller Bildung und der Erzieher der übrigen, wilden und kulturlosen Völker geworden sei (VII, 132 f.), so kommt in diesem seltsamen, von Fichte noch in seinem letzten Lebensjahr (IV, 469 f.)

wiederholten Einfall zugleich der ganze Unterſchied ſeines Verfahrens von dem ſeines Nachfolgers zum Vorſchein.

Fichte ſelbſt hat nun allerdings niemals eingeräumt, daß er den urſprünglichen Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre ſpäter verlaſſen habe. Allein wenn er ſelbſt ſich auch dieſer Aenderung ſeines Standpunktes nicht bewußt war, ſo thut dieß dem Thatbeſtand, welcher offen genug vorliegt, keinen Eintrag. Während er früher das Sein aus dem Bewußtſein abgeleitet hatte, leitet er jetzt das Bewußtſein aus dem Sein ab; während ihm früher das Ich als ſolches das Abſolute geweſen war, iſt es ihm jetzt nur das Bild des Abſoluten; während er auf dem Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre die moraliſche Weltordnung für die einzige Gottheit erklärt hatte, deren wir bedürfen und die wir uns denken können, kennt er jetzt einen Gott, welcher nicht blos das Geſetz und die Ordnung, ſondern das Weſen der Welt, die einzige urſprüngliche Wirklichkeit, das einzige Sein in der Mannigfaltigkeit und dem Wechſel der Erſcheinung iſt. Hat ſich die Weite dieſes Gegenſatzes ſeinem eigenen Bewußtſein verborgen, ſo können wir uns dieß daraus erklären, daß ſeine ſpäteren Annahmen ſich aus den früheren allmählich entwickelten, ohne an einem beſtimmten Punkt abzubrechen, und daß dieſe Entwicklung aus den Vorausſetzungen der Wiſſenſchaftslehre ſich folgerichtig ergab. Nur dürfen wir darum die Veränderung, welche in ſeinen Anſichten vorgieng, nicht unterſchätzen. Die Entwicklung, die ſie erfuhren, war keine geradlinige, ſondern ſie wurden durch dieſelbe in weſentlichen Beziehungen in ihr Gegentheil umgebogen; ſie war eine folgerichtige, aber durch die Folgerungen wurden die Vorausſetzungen widerlegt. Weil aber der Philoſoph ſelbſt ſich dieß nicht klar machte, konnte er ſeinen neuen Standpunkt nicht mehr rein auffaſſen und durchführen. Er war von dem Ich auf die Gottheit, als das höhere und urſprünglichere, zurückgegangen. Aber um die Erſcheinungen aus dieſem Princip abzuleiten, bediente er ſich des gleichen Mittels, deſſen er ſich zu ihrer Ableitung aus dem

Ich bedient hatte. Die Welt und die menſchliche Perſönlichkeit ſollten durch den Proceß des Wiſſens, die Entwicklung des Bewußtſeins, entſtehen. Aber das Subjekt dieſer Entwicklung blieb vollſtändig im Dunkeln, die Frage nach dem Sein, an dem ſie ſich vollziehe, unbeantwortet. Die Gottheit konnte dieſes Subjekt nicht ſein, denn ſie ſollte das Ewige, Unveränderliche, in ſich Vollendete ſein, das keiner Entwicklung unterworfen ſein konnte; und Fichte erklärte auch ausdrücklich (II, 696), das Wiſſen ſei „Gott ſelbſt, aber außer ihm ſelber, Gottes Sein außer ſeinem Sein," „nicht er ſelbſt, ſondern ſein Schema" (ſein Bild). Ebenſowenig konnte aber der Menſch, oder das Ich überhaupt, als das Subjekt betrachtet werden, welches ſich durch den Proceß des Wiſſens zum Selbſtbewußtſein entwickelt, denn das Ich entſteht erſt durch dieſe Entwicklung und kann ihr nicht als ihr Subſtrat vorangehen. Was endlich allein noch übrig bliebe, die Natur ſich zum Selbſtbewußtſein entwickeln zu laſſen, das mußte Fichte am entſchiedenſten von ſich weiſen, wie er dieß ja auch in ſeiner bitteren Beſtreitung der ſchellingiſchen Lehre gethan hat. Denn die Natur bleibt für ihn nach wie vor nur die Schranke des Bewußtſeins, nur eine an ſich ſelbſt nichtige und weſenloſe Erſcheinung, deren ganzes Daſein in unſerem Vorſtellen, unſerem Glauben an ihre Realität beſteht und mit dieſem Glauben verſchwinden würde. Das Princip des endlichen Daſeins ſchwebt daher unfaßbar zwiſchen dem abſoluten Sein und dem Bewußtſein, der Gottheit und dem Ich, und das ganze Syſtem bewegt ſich in einer widerſpruchsvollen Unklarheit, deren letzten Grund wir gerade darin zu ſuchen haben, daß Fichte ſeinen früheren Standpunkt nicht grundſätzlich fortzubilden wußte, ſondern innerhalb desſelben einen Fortſchritt machen wollte, der nur über ihn hinaus gemacht werden konnte, daß er auf dem Boden und mit den Mitteln der Wiſſenſchaftslehre die Aufgaben löſen wollte, durch welche ſich Schelling genöthigt geſehen hatte, dieſen Boden zu verlaſſen. Deßhalb ließ ſich aber auch nicht erwarten, daß dieſer

Verſuch einen bedeutenden Erfolg haben werde. Fichte blieb mit ſeinem umgebildeten Syſtem faſt ganz vereinzelt, ſo bedeutend auch der Eindruck der moraliſchen und politiſchen Ausführungen war, die er mit demſelben wiſſenſchaftlich zu verknüpfen ſich bemühte, die aber ihre Wirkung anderen, von dem philoſophiſchen Syſtem unabhängigen Eigenſchaften zu danken hatten. Nur Schelling gelang es, die Wiſſenſchaftslehre grundſätzlich zu einem neuen Syſtem fortzubilden, das für längere Zeit eine beherrſchende Stellung in der deutſchen Philoſophie einnahm.

6. Schiller und W. v. Humboldt.

Gleichzeitig mit Fichte war Schiller von der kantiſchen Philoſophie ergriffen worden, und er hatte ſich mehrere Jahre ernſtlich und eingehend mit ihr beſchäftigt. Aber ſo bedeutend der Eindruck war, den Kant's moraliſche und äſthetiſche Anſichten auf ihn machten, und ſo entſchieden er ihnen von Anfang an zuſtimmte, ſo fand er ſie doch mit der Zeit der Ergänzung bedürftig. Nur hatte er es dabei nicht, wie Fichte, auf das Ganze des Syſtems abgeſehen. Die erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen, die ſeinen wiſſenſchaftlichen Mittelpunkt bilden, lagen ihm ferne; er wandte ſich an die Philoſophie, um ſich mit ihrer Beihülfe theils über die ſittlichen Aufgaben des Menſchen, theils und hauptſächlich über die künſtleriſchen des Dichters klar zu werden; und eben dieſe Fragen ſind es auch, auf die ſeine eigenen philoſophiſchen Arbeiten ſich ausſchließlich beziehen. Er will ſich über das Weſen des Schönen, über die Ziele und das Verfahren der Kunſt Rechenſchaft ablegen; er geht hiebei zunächſt von dem Standpunkte der kantiſchen Aeſthetik aus; aber ſeine Unterſuchung ſelbſt führt ihn bei mehreren nicht unwichtigen Fragen über dieſen hinaus und nöthigt ihn weiterhin auch mit Kant's Moral die gleiche Veränderung vorzunehmen, wie mit ſeiner Aeſthetik. In demſelben Maß aber, wie er ſich von Kant entfernt, nähert er ſich der romantiſchen Schule und Schelling, und er vermittelt ſo

gleichfalls in seinem Theile, wenn auch auf anderem Wege und in beschränkterer Sphäre, als Fichte, den Uebergang von jenem zu diesen.[1])

An Kant (oben S. 462 f.) schließt sich Schiller zunächst in seinen für ihn als Dramatiker so wichtigen Bestimmungen über das Erhabene und über die Aufgabe der tragischen Poesie an. Der Eindruck des Schönen beruht auch nach seiner Ansicht im wesentlichen darauf, daß es uns unsere eigene sittliche Natur zum Bewußtsein bringt. In seiner Erörterung „über das Pathetische" (XI, 412 f.) erklärt er ganz in Kant's Sinn die Wirkung des Erhabenen daraus, daß das Gemüth, indem es durch einen überwältigenden und furchtbaren äußeren Eindruck nach außen Grenzen finde, sich nur desto mehr nach innen erweitere, daß wir uns von allem, was dem Sinnenwesen Schutz verschaffen kann, in die unbezwingliche Burg unserer moralischen Freiheit zurückgeworfen finden, ebendadurch aber eine absolute Sicherheit gewinnen. Der Gegenstand des Erhabenen ist „die Selbständigkeit des Geistes im Zustand des Leidens," mag sich nun diese Selbständigkeit negativ, durch Fassung im Unglück, oder positiv, durch Handlung, bewähren. Oder wie er anderswo (XI, 434) sagt: das Gefühl des Erhabenen besteht einerseits aus dem Gefühl unserer Unmacht, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aus dem Gefühl unserer Uebermacht, welche dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen. Jenes gewährt Lust, dieses Unlust. „Ein erhabener Gegenstand ist also eben dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerstreitet, zweckmäßig für die Vernunft, und ergötzt durch das höhere Vermögen, indem er durch das niedrige schmerzt." In dieser gemischten Empfindung besteht die Rührung. Die tragische Rührung im

1) Zum folgenden vgl. m. K. Fischer, Schiller als Philosoph. 1858. Die Citate aus Schillers Werken beziehen sich auf die Duodezausgabe von 1838.

beſondern beruht auf dem Mitleid, und die ſympathetiſche Luſt, die ſie erzeugt, beruht darauf, daß das ſinnliche Leiden die Kraft der Vernunft, die ſittliche Selbſtthätigkeit aufregt (XI, 452 f.), und eben hieraus ſucht Schiller in der Abhandlung „über die tragiſche Kunſt“ die Geſetze der letzteren abzuleiten.

Aber wie er ſelbſt ſich als Dichter durch dieſe, doch immer noch einſeitigen Beſtimmungen nicht binden ließ, ſo ſehen wir ihn auch in der gleichen Zeit, in der er ſie aufſtellte, bereits über ſie hinausgehen. Wenn er in der Auffaſſung des Erhabenen mit Kant übereinſtimmt, ſo weicht er dagegen in der des Schönen nicht unerheblich von ihm ab. In der berühmten Abhandlung „über Anmuth und Würde“ führt er aus: da weder die über die Sinnlichkeit herrſchende Vernunft, noch die über die Vernunft herrſchende Sinnlichkeit ſich mit Schönheit des Ausdrucks vertrage, ſo ſei derjenige Zuſtand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zuſammenſtimmen, die Bedingung derſelben; die Schönheit ſtehe in der Mitte zwiſchen der Würde, als dem Ausdruck des herrſchenden Geiſtes, und der Wolluſt, als dem Ausdruck des herrſchenden Triebes (XI, 362).

Es wird hier alſo zunächſt im äſthetiſchen Intereſſe verlangt, was Kant von ſeinem moraliſchen Standpunkt aus für unzuläſſig erklärt hatte, eine Betheiligung der Neigung an der Pflichterfüllung, eine Uebereinſtimmung derſelben mit der Vernunft. Was aber das ſchönere iſt, muß nothwendig auch das beſſere ſein, und ſo wird Schiller durch die äſthetiſche Betrachtung der Dinge genöthigt, Kant's moraliſche Grundſätze gleichfalls zu prüfen und ihren Rigoriſmus durch den Gedanken der ſittlichen Schönheit zu mildern. Die Pflichtmäßigkeit einer *Handlung*, findet er (a. a. O. 363 f.), ſei allerdings von dem Antheil der Neigung daran unabhängig; aber die ſittliche Vollkommenheit des *Menſchen* könne nur aus dieſem Antheil erhellen. Die Tugend ſei ja nichts anderes, als eine Neigung zur Pflicht; der Menſch ſolle ſeiner Vernunft mit *Freuden* gehorchen. Er ſolle nicht

trennen, was die Natur in ihm verbunden habe, die Vernunft und die Sinnlichkeit, die ſinnliche Natur nicht blos unterdrücken, ſondern ſie zur Mitwirkung herbeiziehen. Die ſittliche Denkart ſei dann erſt geborgen, wenn ſie aus ſeiner geſammten Menſchheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquelle, wenn ſie ihm zur Natur geworden ſei; ſo lange der ſittliche Geiſt noch Gewalt anwende, müſſe der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzuſetzen haben. Das höhere gegen den bloßen pflichtmäßigen Willen iſt ihm daher die ſchöne Seele, derjenige innere Zuſtand, in welchem das ſittliche Gefühl ſich aller Empfindungen des Menſchen ſo vollſtändig verſichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlaſſen darf, wo man nicht mehr nöthig hat, die Stimme des Triebes erſt vor dem Grundſatz der Moral abzuhören, wo nicht die einzelnen Handlungen ſittlich ſind, ſondern der ganze Charakter, wo jede ſittliche Leiſtung ſich als eine freiwillige Wirkung des Triebs darſtellt, und der Menſchheit peinlichſte Pflichten mit der Leichtigkeit des Inſtinkts geübt werden. Noch eingehender hat Schiller dieſen Standpunkt etwas ſpäter in den Briefen über die äſthetiſche Erziehung des Menſchen ausgeführt. Wenn die Wahrheit den Sieg erhalten ſolle, ſagt er (XII, 29), ſo müſſe ſie erſt zur Kraft werden und zu ihrem Sachführer einen Trieb aufſtellen, denn Triebe ſeien die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Näher unterſcheidet er (43 ff.), wie Reinhold und Fichte (ſ. o. S. 580. 622), zwei Triebe, den ſinnlichen und den Formtrieb. Jener geht darauf aus, den Menſchen in die Schranken der Zeit zu ſetzen und zur Materie zu machen; dieſer iſt beſtrebt, ihn in Freiheit zu ſetzen, bei allem Wechſel des Zuſtandes ſeine Perſon zu behaupten, in dem Zeitleben ein Ewiges, in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Fälle ein allgemeines und nothwendiges Geſetz durchzuführen. Jener hat ſeine Norm an der Empfindung, dieſer an der Vernunft, an dem Denken; auf jenem beruht unſere Empfänglichkeit, auf dieſem unſere Selb-

ſtändigkeit. Aber beide ſind die Grundtriebe Einer und derſelben Natur, beide müſſen daher miteinander vereinigt werden. Der Menſch ſoll alles zur Welt machen, was blos Form iſt, alle ſeine Anlagen zur Erſcheinung bringen; und er ſoll alles in ſich vertilgen, was blos Welt iſt, und Uebereinſtimmung in alle ſeine Veränderungen bringen. Er ſoll alles Innere veräußern und alles Aeußere formen, das Nothwendige in uns zur Wirklichkeit bringen und das Wirkliche außer uns dem Geſetz der Nothwendigkeit unterwerfen. Die Aufgabe der Kultur iſt es, beides zu leiſten, und nicht blos den vernünftigen Trieb gegen den ſinnlichen, ſondern auch dieſen gegen jenen zu behaupten. In dieſer Aufgabe liegt die Idee der Menſcheit, der Humanität; wo dem Menſchen eine Löſung derſelben gegeben iſt, wo er ſich zugleich als Materie fühlt und als Geiſt kennen lernt, da erhält er eine vollſtändige Anſchauung ſeiner Menſchheit, ein Symbol ſeiner ausgeführten Beſtimmung. Eben dieſes nun iſt es, was die Kunſt leiſtet. In dem Spiel mit der Schönheit verſchwindet ſowohl der Zwang der Empfindung, als der Zwang der Vernunft, beide kommen in Einklang, der Menſch iſt ganz Menſch, und erlangt die Freiheit der äſthetiſchen Stimmung, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig ſind, ebendeßhalb aber ihre beſtimmende Gewalt gegenſeitig aufheben, ſo daß wir in der reinen Beſtimmbarkeit zugleich die Unabhängigkeit von jedem gegebenen Zuſtand und die Fähigkeit zu jeder Thätigkeit gewinnen. Hierauf beruht die erziehende, bildende Wirkung der Kunſt: durch ſie erſt wird der Menſch ganz, was er nicht blos im ſinnlichen Begehren, ſondern auch im ſittlichen Wollen nur halb iſt, durch ſie erſt wird der Widerſtreit ſeiner Triebe, der Kampf der Pflicht mit der Neigung gelöſt.

So ſucht Schiller die Schroffheit der kantiſchen Moral durch eine äſthetiſche Weltanſicht zu überwinden; er hat als Philoſoph mit Kant angefangen, aber er tritt von Kant mehr und mehr

zu Göthe und zu den Männern hinüber, deren Wiſſenſchaft der Weltanſchauung dieſes Dichters näher kam.

Mit Schiller läßt ſich in dieſer Beziehung ſein Freund Wilhelm v. Humboldt[1]) (1767—1835 zuſammenſtellen. Auch er war durch Kant zu einer gründlicheren Philoſophie und einer ſtrengeren Moral hingeführt worden, als ſie ihm ein Engel und die übrigen Berliner Aufklärungsphiloſophen, die erſten Lehrer ſeiner Jugend, geboten hatten, und er hat dieſe Grundlage ſeiner Lebensanſicht und ſeines wiſſenſchaftlichen Denkens nie verläugnet. Aber mit ihr verband ſich bei ihm von Anfang an der ausgeſprochenſte Individualiſmus, der Trieb nach eigenartiger Bildung, nach Lebensgenuß und nach freier, dem perſönlichen Bedürfniß entſprechender, von allen äußeren Einflüſſen unabhängiger Lebensgeſtaltung; die Ueberzeugung, daß der Zweck alles Daſeins in der Thätigkeit und dem Wohlſein der Einzelnen liege, die Bereitwilligkeit, jeden Menſchen und jede geſchichtliche Erſcheinung in ihrer eigenthümlichen Weiſe anzuerkennen und gewähren zu laſſen. Auch dieſer Zug lag ja im Geiſt jener Zeit, und er konnte bei Humboldt, aus deſſen eigenſter Natur er entſprungen war, durch ſeine Verbindung mit einem F. H. Jakobi und G. Forſter nur genährt werden. In ſeiner Jugendſchrift vom Jahr 1792, den „Ideen zu einem Verſuch, die Grenzen der Wirkſamkeit des Staats zu beſtimmen", ſtreitet Humboldt gleichzeitig für das Recht der Individualität und für den kantiſchen Rechtsſtaat. Er faßt hier den Staat als bloße Sicherheitsanſtalt, beſchränkt ſeine Aufgabe auf die Vertheidigung der Freiheit gegen widerrechtliche Störungen, und tritt dem damaligen abſolutiſtiſchen Polizeiſtaat und ſeiner Neigung, alles zu leiten und zu bevormunden, mit der Behauptung entgegen: der Staat habe weder für die Wohlfahrt noch für die Sittlichkeit oder die Frömmigkeit der Bürger zu ſorgen; er ſolle ihre ſelbſtändige Thätigkeit ſchützen, aber ſich

1) Das nähere über ihn bei R. Haym, W. v. Humboldt; 1856

jeder positiven Einwirkung auf dieselbe enthalten. Selbst in den Fällen, wo gemeinsame Zwecke das Zusammenwirken mehrerer fordern, zieht er die freien Vereine dem Eingreifen des Staats vor. Ihre tiefere Ausgleichung finden aber die beiden Elemente, welche sich hier zur Lösung einer bestimmten Aufgabe vereinigt haben, in dem ästhetischen Humanismus, welcher in Humboldt durch das Studium des griechischen Alterthums genährt, durch Schiller und Göthe befestigt, während eines sechsjährigen, mehr von der Kunst, als von den diplomatischen Geschäften ausgefüllten Aufenthalts in Rom vollends ausreifte. Die harmonische Entwicklung aller Triebe und Kräfte, die in der menschlichen Natur angelegt sind, ist sein Ideal, die Harmonie alles Seins, die Uebereinstimmung des Geistes und der Natur, ist die allgemeinste Grundlage seiner Weltanschauung. Er verlangt mit Schiller Versöhnung des Triebes und des Gesetzes, Herrschaft des Willens nicht über eine widerstrebende, sondern über eine mit ihm übereinstimmende Natur, eine Gemüthsstimmung, in welcher das Gebot der Vernunft als der freie Wunsch der Neigung und die Stimme des Affekts als der Ausdruck des vernünftigen Willens erscheine. Er erkennt es mit ihm als die Aufgabe der Kunst, die Wirklichkeit im Sinn dieses Ideals umzubilden, die Natur zu idealisiren. Er hat auch in der politischen Thätigkeit und den politischen Arbeiten seiner reiferen Mannesjahre diesen Standpunkt nicht verlassen, und wenn er manche Einseitigkeit seiner anfänglichen Urtheile über das Staatsleben verbesserte, und demselben jetzt weit positivere Aufgaben stellte, als früher, so erschien ihm doch, wie einem Schiller und Fichte, als die wichtigste von diesen Aufgaben, daß das Volk durch Erziehung und Bildung zur Selbstregierung befähigt werde. In diesem Gedanken verknüpfte er jetzt die ideale Staatsansicht der Alten mit dem liberalen Individualismus der Neuzeit; in diesem Sinne leitete und betrieb er die Stiftung der Berliner Universität, des werthvollsten Denkmals seiner staatsmännischen Wirksamkeit; aus diesem Gesichtspunkt

arbeitete er in den Zeiten der beginnenden Reaktion an der Erringung einer landſtändiſchen Verfaſſung für Preußen; er wollte dem Staate in der ſittlichen Kraft der Nation und ihrem lebendigen Antheil an den öffentlichen Angelegenheiten eine Bürgſchaft ſeiner Erhaltung und Entwicklung verſchaffen. Die äſthetiſche Richtung ſeines Denkens verräth ſich auch in ſeinen Unterſuchungen über die Sprache, mit deren Weſen und Werden ſeine wiſſenſchaftlich bedeutendſten Arbeiten ſich beſchäftigen. Er erklärte ſie nach Analogie der Kunſt aus der Arbeit des Geiſtes, den artikulirten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen; er analyſirte im Geiſt der kantiſchen Erkenntnißtheorie die Bedingungen, unter welchen, und die Vorgänge, durch welche ſie ſich bildet; er führte die Mannigfaltigkeit der thatſächlich vorhandenen Sprachen auf gewiſſe einfache Grundformen zurück, und bemühte ſich, jede einzelne Sprache als ein organiſches Ganzes zu begreifen; er verfolgte die geſchichtliche Entwicklung der Sprache und erkannte in ihr, wie in der Geſchichte überhaupt, die Offenbarung der in der Menſchheit liegenden Kräfte, wie ſich dieſe im Zuſammenwirken der Naturnothwendigkeit mit der Freiheit vollzieht. Aber ſelbſt auf dem Gebiete der Sprachwiſſenſchaft hat er die Fülle ſeiner Gedanken nicht in die ſtrengere Syſtemsform gebracht. Noch ferner lag ihm der Verſuch, die philoſophiſchen Syſteme ſeiner Zeit durch ein neues zu vermehren oder auch nur den Grund für ein ſolches zu legen. Wenn er ihn aber auch gemacht hätte, würde er damit ſchwerlich eine durchſchlagende Wirkung erreicht haben. Gerade jenes Gleichgewicht der geiſtigen Kräfte, welches bei ihm nicht allein Sache der Naturanlage, ſondern auch bewußtes Ziel der Lebenskunſt war, ließ das philoſophiſche Denken nicht zu der Entſchiedenheit und der Alleinherrſchaft kommen, deren es bedarf, um einen neuen Weg zu eröffnen, und die Zeit auf ihm mit ſich fortzureißen. Ein reicher, freiſinniger, in ſeltener Vielſeitigkeit harmoniſch gebildeter Geiſt war er auch von der philoſophiſchen Bewegung ſeiner Zeit auf's tiefſte

berührt worden; ihre Führung zu übernehmen, hatte er nicht den Beruf und betrachtete er ſelbſt nicht als ſeine Aufgabe.

IV. Schelling.

So groß auch das Aufſehen war, welches der Idealismus der Wiſſenſchaftslehre erregte, und ſo viele Zuhörer Fichte in Jena um ſich verſammelte, ſo klein war doch die Zahl derer, welche ſich ſeinem Syſtem wirklich anſchloſſen, wie ſich dieß auch bei dem ganzen Charakter desſelben kaum anders erwarten ließ. Die Kantianer erhoben ſich bald faſt einmüthig gegen eine Anſicht, welche ſich mit ihrer Auffaſſung Kant's ſo wenig vertrug; dieſer Philoſoph ſelbſt lehnte die Conſequenzen, die Fichte aus ſeiner Lehre gezogen hatte, ausdrücklich ab; Kant's Gegner ohnedem waren ſelbſtverſtändlich auch die ſeines kühnen Schülers, und wenn ſich Jacobi eine Zeit lang von dem letzteren lebhaft angezogen fand, ſo lag der Grund dieſer Anerkennung doch hauptſächlich nur darin, daß er in Fichte's rückſichtsloſem Idealismus die Selbſtwiderlegung des behutſameren kantiſchen ſah (vgl. S. 549). Außer Reinhold, welcher in ſeiner wechſelnden philoſophiſchen Entwicklung auch durch Fichte's Schule hindurchgieng (ſ. S. 580), traten Forberg (1770—1848) und Niethammer (1766—1848), damals beide neben Fichte in Jena, von Kant zu ihm über; noch entſchiedener bekannte ſich Joh. Bapt. Schad (Profeſſor in Charkow, früher und ſpäter gleichfalls in Jena) zu ſeinen Anſichten, in der Folge näherte er ſich jedoch der Identitätsphiloſophie. Der erſte und weit der bedeutendſte Anhänger der Wiſſenſchaftslehre war jedoch Schelling; er war es aber auch, welcher zuerſt mit voller Klarheit erkannte, daß Fichte's ſubjektiver Idealismus durch ſich ſelbſt zu einem andern und umfaſſenderen Standpunkt forttreibe.

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling wurde den 27. Januar 1775 zu Leonberg in Würtemberg geboren. Schon

als Knabe erweckte er durch seine seltene Begabung und durch die frühe, allen Altersgenossen weit voraneilende Reife seines Geistes die größten Hoffnungen. Er hatte das sechszehnte Jahr noch nicht vollendet, als er im Herbst 1790 die Universität Tübingen bezog; und als er sie 1795 wieder verließ, hatte er sich bereits durch mehrere theologische und philosophische Arbeiten vortheilhaft bekannt gemacht. Seine Neigung und sein Talent zog ihn aber doch bald ganz entschieden zur Philosophie hin. Er vertiefte sich in Kant's Lehre, deren eigentliche Meinung er von Anfang an in einem viel idealistischeren Sinn faßte, als die große Mehrzahl der Kantianer. Als sodann Fichte's erste Schriften erschienen, schloß er sich ihm sofort begeistert und verständnißvoll an; erhielt aber gleichzeitig auch von Spinoza's philosophischer Größe den bedeutendsten Eindruck, und wußte seine Grundgedanken in den fichte'schen Idealismus selbst, welcher dazu Anlaß genug bot, aufzunehmen. Als Begleiter von zwei jungen Adligen gieng Schelling im Frühjahr 1796 nach Leipzig. Er lebte hier über zwei Jahre mit Studien und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt, welche sich jetzt mit Vorliebe der Naturwissenschaft zuwandten; gieng dann aber im Herbst 1798 nach Jena, wo ihm durch Göthe's Vermittlung eine Professur (freilich ohne Gehalt) angeboten worden war. Die fünf Jahre, die er hier zubrachte, waren für ihn eine Zeit der fruchtbarsten akademischen und literarischen Wirksamkeit und der anregendsten persönlichen Beziehungen. Außer Fichte und Schiller kam er auch zu Göthe in ein näheres Verhältniß; in die engste Verbindung trat er aber mit den Männern der romantischen Schule, namentlich A. W. Schlegel; er selbst war Romantiker genug, um ohne Bedenken Schlegel's Gattin, die geistvolle Caroline Böhmer, welche sich deßhalb von ihrem Mann trennte, zu der seinigen zu machen. 1803 gieng Schelling als ordentlicher Professor nach Würzburg; als diese Stadt an den Großherzog von Toscana kam, vertauschte er sie (1806) mit München, wo er Mitglied der Akademie und Di-

rektor der Kunſtakademie wurde. Nachdem er ſodann ſeit 1821 in Erlangen docirt hatte, kehrte er 1827 als Profeſſor an der dort gegründeten Univerſität zum zweitenmal nach München zurück. Indeſſen war der früher ſo fruchtbare Schriftſteller allmählich immer ſchweigſamer geworden und ſeit 1813 ſo gut wie vollſtändig verſtummt; und es war offenbar nicht blos ſeine ſchwankende Geſundheit und ſonſtige äußere Störung daran ſchuld, daß die Erwartung eines wiederholt angekündigten umfaſſenden Werkes immer wieder getäuſcht wurde, ſondern Schelling ſelbſt war mit ſeiner Philoſophie in eine Sackgaſſe gerathen, aus der er ſich ſelbſt nicht mehr recht herauszufinden wußte. Für die Richtung, welche er jetzt nahm, iſt es bezeichnend, daß ſchon 1816 ein Ruf nach Jena namentlich auch deßhalb viel Verlockendes für ihn hatte, weil er dort in die theologiſche Facultät überzutreten und in dieſer ein wohlthätiges Licht anzuſtecken hoffte, gegen welches die Erfolge ſeiner Jugend nur ein unlauteres Feuer ſein ſollten.[1]) Fünfundzwanzig Jahre ſpäter kam ein ähnlicher Antrag an ihn, der ihn auf einen ungleich größeren Schauplatz berief. König Friedrich Wilhelm IV. ließ ihn durch Bunſen's Vermittlung nach Berlin einladen, wo man ſich von ihm die wiſſenſchaftliche Ueberwindung des Hegelianiſmus, die Begründung einer chriſtlichen Philoſophie, die Heranbildung einer neuen Generation in dem deutſchen Volke verſprach. Aber die großen Erwartungen und die hochtönenden Verheißungen, an denen der Neuberufene ſelbſt es nicht fehlen ließ, giengen nicht in Erfüllung. Nachdem die erſte Neugierde geſtillt war, nahm die wiſſenſchaftliche Welt auf das neue Syſtem, deſſen authentiſche Mittheilung Schelling ſelbſt zwar verſagte, von dem man aber durch andere ausreichende Kunde erhielt, keine weitere Rückſicht, und auch der Philoſoph war vom Katheder ſchon längſt wieder zurückgetreten, als er den 20. Dezember 1854 in Ragaz ſtarb.

1) Schelling's Leben in Briefen II, 366.

So unglücklich aber auch dieſer Verſuch ausfiel, eine im kräftigſten Mannesalter verlorene Stellung als Greis zurückzuerobern, ſo wenig werden wir uns dadurch von der Anerkennung der außerordentlichen Bedeutung abhalten laſſen dürfen, mit welcher Schelling um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts in den Gang der deutſchen Philoſophie eingegriffen hat.

Es iſt indeſſen nicht ganz leicht, von der ſchelling'ſchen Philoſophie ein klares Bild zu geben. Ihr Urheber hat ſeine Anſichten nicht als Ein zuſammenhängendes Ganzes dargeſtellt, ſondern er gieng in immer neuen Anläufen jedesmal wieder auf die Grundlagen derſelben zurück, um ſie umzugeſtalten und ſie durch eine veränderte Faſſung ſeinen Leſern und ſich ſelbſt verſtändlicher zu machen. Von Kant und Fichte ausgehend, ſehen wir ihn zuerſt über die eigentliche Meinung des tranſcendentalen Idealiſmus ſich Rechenſchaft ablegen, ſofort aber auch dieſen Idealiſmus durch eingreifende naturphiloſophiſche Unterſuchungen ergänzen und beide Elemente noch auf dem Boden desſelben in einer Weiſe verknüpfen, durch welche der Uebergang zu einem neuen Standpunkt, dem der Identitätsphiloſophie, unmittelbar vorbereitet wird. Die Darſtellung und wiſſenſchaftliche Ausführung dieſes Standpunkts füllt den zweiten Hauptabſchnitt von Schelling's philoſophiſcher Thätigkeit aus. Indem er aber hiebei auf ein Problem ſtößt, zu deſſen Löſung ihm derſelbe die Mittel verweigert, ſieht er ſich genöthigt, in einer dritten Phaſe ſeiner philoſophiſchen Entwicklung die Identitätslehre durch die Annahme eines urſprünglichen Gegenſatzes im Abſoluten in theoſophiſcher Richtung umzubilden. An dieſe dritte geſchichtlich bedeutende Form der ſchellingiſchen Philoſophie ſchließt ſich dann viertens die der ſpäteren Zeit an, welche aber, wie bemerkt, ohne alle in's Große gehende Wirkung geblieben iſt.

Für die Geiſtesart Schelling's und die innere Entſtehungsgeſchichte ſeiner Philoſophie iſt es bezeichnend, daß er in allen Perioden derſelben das Bedürfniß empfand, ſich in ſeinem Denken und ſeiner

Darſtellung an ältere oder jüngere Vorgänger anzulehnen. Zuerſt entlehnt er von Fichte mit den Grundſätzen des tranſcendentalen Idealiſmus auch die Methode der aprioriſchen Deduktion in ihrer ganzen Strenge und ihrem ganzen Formaliſmus, während er zugleich als Schriftſteller auch wohl zu der damals beliebten, in der Philoſophie beſonders durch Reinhold, Jacobi und Schulze angewendeten, Briefform greift. Als ſich ihm Fichte's abſolutes Ich in die abſolute Identität umſetzte, mit der er auf Spinoza's Grundanſchauung zurückgieng, verſuchte er ſich ſofort auch in der mathematiſch-demonſtrativen Methode dieſes Philoſophen; die Forderung ſelbſt freilich, daß ſich alle Wiſſenſchaften endlich in eine univerſelle Mathematik auflöſen, hatte er auch ſchon früher (W. W. 1. Abth. I, 463) ausgeſprochen. Um den Begriff der abſoluten Identität darzulegen und den Uebergang von ihr zum Endlichen zu finden, rief er Plato und Giordano Bruno zu Hülfe; und nach ihrem Vorgang wählte er nun auch die dialogiſche Darſtellungsform. Die gleiche Bedeutung erhielt für ihn in der Folge Jakob Böhme und die deutſche Theoſophie, an welche ſeine Gedanken und ſeine Terminologie jetzt anknüpften. Wollte man endlich in den Vorleſungen und Schriften der letzten Periode eine neue Scholaſtik erblicken, ſo würde man ſchwerlich fehlgehen. Schelling hat ſo mit einer Beweglichkeit, wie wir ſie bei einem ſo bedeutenden Philoſophen nicht leicht finden, eine Reihe verſchiedener Standpunkte, Formen und Methoden für ſich benützt und ſich ihnen anbequemt; und es iſt ihm deßhalb nicht ſelten der Vorwurf gemacht worden, daß er doch im Grunde ein blos formelles Talent, ohne ſelbſtändige Urſprünglichkeit des Denkens, geweſen ſei. Allein dieſer Vorwurf geht zu weit. Auch Plato hat nicht nur die Gedanken ſeiner Vorgänger im weiteſten Umfang verwendet, ſondern ebenſo in der Darſtellung derſelben ſich vielfach bald an die Eleaten bald an die Pythagoreer, an Sokrates ohnedem von Anfang bis zu Ende angeſchloſſen; und können wir auch den deutſchen Philoſophen dem griechiſchen weder

an geiſtiger Größe noch an geſchichtlicher Bedeutung gleichſtellen, ſo iſt er ihm doch verwandt genug, um einer analogen Beurtheilung zu unterliegen. Es iſt weit weniger der Mangel an Originalität, welcher in der eben beſprochenen Eigenthümlichkeit Schelling's zum Vorſchein kommt, als der Mangel an Reife: die Ungeduld und Uebereilung eines jugendlich feurigen Geiſtes, jede neue Entdeckung der Welt alsbald anzukündigen, mit jedem neuen Schritt für einige Zeit abzuſchließen, jede neugewonnene Ausſicht als eine unbegrenzte und allumfaſſende zu behandeln. Bei einer ſolchen Gemüthsſtimmung nahm ſich Schelling nicht die Zeit, und ſeine Natur war nicht darauf angelegt, ſeine Ideen in ſchrittweiſem Vorgehen zum Syſtem auszuführen und eine hiefür geeignete Methode auszubilden; ſondern enthuſiaſtiſch und von dem unbedingten Werth ſeiner Gedanken erfüllt, wie er war, verkündete er ſie halb wie wiſſenſchaftliche Sätze, halb wie Offenbarungen, oft mit unzureichender Begründung und in gewaltſamer Durchführung; und da er doch zugleich die Nothwendigkeit einer wiſſenſchaftlichen Form erkannte, ſuchte er dieſe bei den hervorragendſten unter denen, welche vor ihm verwandte Ueberzeugungen der Welt mitgetheilt hatten. Als ſich aber die Unmöglichkeit, von ſeinen Vorausſetzungen aus die Wirklichkeit zu erklären, immer deutlicher herausſtellte, gerieth ſeine Produktivität, wie wir geſehen haben, in's Stocken, um erſt im Alter in der Geſtalt einer trüben Scholaſtik wiederaufzuleben.

2. Der tranſcendentale Idealiſmus und die Naturphiloſophie.

Schelling's erſte philoſophiſche Arbeiten zeigen uns in ihm einen entſchiedenen Anhänger Kant's und Fichte's; daß nämlich dieſe beiden Philoſophen dasſelbe wollen, daß die Wiſſenſchaftslehre nichts anderes ſei, als der conſequente Kriticiſmus, hat er von Anfang an nicht minder beſtimmt behauptet, als Fichte. In einer Abhandlung vom Jahr 1794 führt er im Anſchluß an Fichte's Schrift über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre aus, daß

die Philoſophie Ein oberſtes abſolutes Princip haben müſſe, durch welches mit ihrem Inhalt auch ihre Form gegeben werde, und daß dieſes Princip als ein unbedingtes nur in dem durch ſich ſelbſt geſetzten, im Ich, liegen könne; er knüpft ferner hieran die Ableitung der zwei weiteren fichte'ſchen Grundſätze (oben S. 605 f.) an, und ſucht nachzuweiſen, wie ſich aus ihnen auch die kantiſchen Kategorieen und die Hauptſätze von Reinhold's Elementarphiloſophie ergeben. Im folgenden Jahr handelt der Zwanzigjährige bereits mit größerer Selbſtändigkeit „vom Ich als Princip der Philoſophie, oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen“ (I, 149 ff.). Er zeigt, daß der letzte Realgrund alles Wiſſens nur im Unbedingten, und das Unbedingte nur im abſoluten Ich gefunden werden könne, da dieſes das einzige ſei, was durch ſich ſelbſt geſetzt, durch ſeine eigene Freiheit wirklich ſei. Er erkennt die Urform des Ich in der reinen Identität, die Form ſeines Gegebenſeins in der intellektuellen Anſchauung; denn im Begriff ſei nur Bedingtes, in der ſinnlichen Anſchauung nur das Objekt gegeben. Er erklärt, das Ich enthalte alle Realität und ſei inſofern die einzige Subſtanz, das reine ewige Sein; auch der Gottesbegriff bezeichne in Wahrheit nichts anderes, als das abſolute Ich. Dieſes abſolute Ich unterſcheidet er aber ſchon hier weit beſtimmter, als dieß Fichte damals noch that, von dem endlichen. Mit dem abſoluten Ich beſchäftigen ſich auch die „Briefe über Dogmatismus und Kriticiſmus“ (I, 280 ff.), wenn ſie gegen Kant's moraliſchen Beweis für das Daſein Gottes den Satz ausführen, das Abſolute dürfe nicht als Objekt gedacht werden, weil neben einem abſoluten Objekt die Freiheit des Subjekts nicht beſtehen könnte. Vom Abſoluten ſoll aber doch alle Philoſophie ausgehen, und ihre Aufgabe ſoll nicht die ſein, das Sein des Abſoluten zu beweiſen, denn nur das Bedingte laſſe

1) Sämmtliche Werke 1. Abth. I, 85 ff. Auf dieſe Ausgabe beziehen ſich im folgenden alle Citate.

ſich beweiſen, ſondern vielmehr das Daſein des Endlichen zu erklären, zu erklären, wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen und eine Welt ſich entgegenſetzen könne; und auf dieſe Frage ſoll ſich (I, 294) auch die kantiſche Grundfrage nach der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile zurückführen. Wir werden ſpäter finden, welche Bedeutung dieſelbe in der Folge für Schelling gewann; vorerſt genügte ihm die fichte'ſche Antwort, daß das Abſolute eben als abſolutes Ich durch ſeine unendliche Thätigkeit das Objekt erzeuge. Auch für die Beſtimmung der praktiſchen Aufgaben geht er mit Fichte von dieſer Thätigkeit aus: die Beſtimmung des Menſchen, ſagt er, ſei Streben nach unveränderlicher Selbſtheit, unbedingter Freiheit, uneingeſchränkter Thätigkeit; „ſei im höchſten Sinne des Worts, höre auf, ſelbſt Erſcheinung zu ſein, ſtrebe ein Weſen an ſich zu werden", dieß ſei die höchſte Forderung aller praktiſchen Philoſophie. Aus dieſem Grundſatz das Recht, in ſeinem Unterſchied von der Moral, das oberſte Rechtsprincip und die urſprünglichen Rechte abzuleiten, unternahm Schelling, gleichfalls 1795, in der „Neuen Deduktion des Naturrechts" (I, 245 ff.); je mehr er ſich aber hier, nach Fichte's Vorgang, um eine ſtreng logiſche Ableitung bemüht, um ſo auffallender drängt ſich dem aufmerkſamen Leſer die Bemerkung auf, wie ſehr es doch dieſen formaliſtiſchen Conſtructionen an wirklicher Bündigkeit fehlt.

Auf dem Standpunkt des fichte'ſchen Idealiſmus treffen wir Schelling auch noch in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealiſmus der Wiſſenſchaftslehre" aus den Jahren 1796 und 1797. Er bekämpft hier die Annahme von Dingen-an-ſich, indem er behauptet, nach Kant's eigentlicher Abſicht ſei das Ding-an-ſich nur ein ſymboliſcher Ausdruck für den überſinnlichen Grund der Vorſtellungen; in Wahrheit liege dieſer Grund auch nach Kant in unſerer geiſtigen Selbſtthätigkeit: unſere Einbildungskraft ſei es, welche das Objekt und mit dem Objekt auch die Formen der Anſchauung erzeuge, in ihrer poſitiven Thätigkeit

den Raum als die Bedingung aller Ausdehnung, in der negativen die Zeit, durch welche der Raum begrenzt werde; die Natur sei nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er zum Selbstbewußtsein komme, und durch welche er diesem Selbstbewußtsein Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gebe. Nur der Geist sei das, was sein eigenes Objekt ist, nur in ihm sei Identität von Vorstellung und Gegenstand; er sei das Unendliche, das zugleich endlich sei, denn wenn er sich Objekt werde, werde er endlich, und nur in dieser ursprünglichen Vereinigung der Endlichkeit und Unendlichkeit liege das Wesen einer individuellen Natur, eines Ich. Der Geist sei Thätigkeit und Leiden (oder Beschränkung), beide als gleichzeitig gedacht; nach diesen beiden Seiten schaue er sich im Objekt an; um sich aber seiner auch bewußt zu werden, müsse er vom Objekt abstrahiren, sich von ihm unterscheiden, und dieß könne er nur, indem er frei handle. Erst durch diese Abstraktion entstehe das Objekt als solches, als etwas von uns selbst scheinbar unabhängiges. In der weiteren Ausführung dieser Gedanken tritt hauptsächlich das Bestreben hervor, in der gesammten körperlichen und geistigen Welt die stetige Entwicklung des Geistes zum Selbstbewußtsein nachzuweisen; wobei sich Schelling zwar im ganzen an Fichte anschließt, aber doch schon durch manche eigenthümliche Bestimmung seinen eigenen späteren Constructionen vorarbeitet. Er leitet die Materie daraus ab, daß der Geist, um sich selbst anzuschauen, seine Thätigkeiten in einem gemeinschaftlichen Produkt darstellen müsse; er betrachtet den Raum als das, worin er die Sphäre seines Producirens anschaue, die Zeit als das, worin er die Grenze desselben empfinde, ebendeßhalb aber von jeder Thätigkeit zu einer neuen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen fortgehe; er findet, daß er, um sich selbst als thätig in dieser Succession anzuschauen, sich als ein Objekt, welches seine eigene Ursache und Wirkung ist, als eine sich selbst organisirende Natur anschauen, das Objekt mit produktiver Kraft erfüllen, sich als

organisirte, belebte Materie erscheinen müsse, daß er aber ebenso andererseits sich in seiner Thätigkeit von seinem Produkt unterscheiden müsse; dieß aber sei nur durch die Selbstbestimmung, mit welcher er sich vom Objekt losreißt, durch das Wollen möglich: der Akt des Wollens sei daher die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins. Daß man sich in seinem absoluten Handeln, durch welches das Ich selbst erst entsteht, anzuschauen weiß, erklärt Schelling für die Grundforderung, an deren Erfüllung alle Befähigung zur Philosophie geknüpft ist. Alle Philosophie beruht daher, wie er bemerkt, auf einem Postulat, sie ist Sache ursprünglicher genialer Begabung. Wer dieser Begabung ermangelt, wer diesem Postulat nicht entspricht, der ist für die Philosophie von Haus aus verdorben; und auf solche unphilosophische Naturen glaubt der Philosoph sich berechtigt mit demselben aristokratischen Stolze herabzusehen, mit dem seine Freunde, die Romantiker, im Bewußtsein ihrer Genialität, auf die „Platten" und „Gemeinen" herabsahen, und sie mit jener „göttlichen Grobheit" zu behandeln, in der es ihm wenige gleichgethan haben.

Von Fichte will sich Schelling nicht einmal in den naturphilosophischen Untersuchungen lossagen, welche ihn schließlich doch über denselben hinausgeführt haben; wie sie denn auch von Anfang an durch Männer und Schriften angeregt wurden, die sich an Kant anschlossen, ohne doch der idealistischen Entwicklung des kantischen Kriticismus zu folgen.[1]) In den

1) In erster Reihe ist hier Kielmeyer (in Stuttgart und Tübingen) zu nennen, dessen Rede „über die Verhältnisse der organischen Kräfte" (1793) Schelling so bewunderte, daß er II, 565 sagt, das künftige Zeitalter werde von ihr an die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen. Dieser geistvolle, durch Kant und Herder angeregte Naturforscher, der aber ungemein wenig veröffentlicht hat, sucht hier an der Entwicklung und dem Verhältniß der organischen Grundkräfte, Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, nachzuweisen, daß die organische Natur eine von den Säugethieren an stetig absteigende Reihe bilde: die Empfindungsfähigkeit werde in derselben allmählich durch Reizbarkeit und

„Ideen zu einer Philoſophie der Natur“ (1797) ſtellt er der Philoſophie die Aufgabe (II, 35), aus der Natur des endlichen Geiſtes die Nothwendigkeit einer Succeſſion ſeiner Vorſtellungen abzuleiten, und damit dieſe wahrhaft objektiv ſei, zugleich mit ihr die Dinge ſelbſt werden und entſtehen zu laſſen. Demgemäß wird hier (II, 213 ff.) gleich die Materie ſelbſt, in idealiſtiſcher Ausführung der kantiſchen Conſtruction (oben S. 470 f.), aus der Natur der Anſchauung erklärt. Allem Denken und Vorſtellen, ſagt Schelling, gehe eine urſprüngliche Thätigkeit voran, die als ſolche ſchlechthin unbeſtimmt und unbeſchränkt ſei. Auf dieſe wirke eine ihr entgegengeſetzte, und dieſe zwei einander wider-

---

Reproduktionskraft verdrängt, und endlich weiche dieſer auch die Irritabilität; je mehr die eine erhöht ſei, deſto weniger ſei es die andere, und am wenigſten vertragen ſich Senſibilität und Reproduktionskraft zuſammen; je mehr ferner eine dieſer Kräfte auf einer Seite ausgebildet wurde, deſto mehr ſei ſie auf einer andern vernachläſſigt. Auch die Summe jener Kräfte nehme in unbekannten Verhältniſſen ab. Die gleichen Geſetze, wie für die Vertheilung an die verſchiedenen Organiſationen, gelten endlich auch für ihre Vertheilung an die verſchiedenen Individuen Einer Gattung und die Entwicklungsperioden Eines Individuums. Dieſes Verhältniß ſelbſt aber weiſe darauf hin, daß es eine gemeinſchaftliche Urſache ſei, welche in allen jenen Kräften zur Wirkung komme, von welcher der Gang und Beſtand der belebten Natur und das wechſelnde Verhältniß ihrer Theile abhänge; eine Kraft, welche vielleicht vom Licht urſprünglich geweckt, noch jetzt deſſen tägliche Unterſtützung genieße. — Ein Schüler Kielmeyer's war Eſchenmayer, aus deſſen Diſſertation v. J. 1796 Schelling in den „Ideen“ (II, 313) eine Reihe von Sätzen lobend anführt, welche bereits alle Grundgedanken ſeiner eigenen Theorie der Chemie enthalten: daß die Qualität der Materie auf dem Verhältniß der Repulſiv- und Attractivkraft, die Unterſchiede derſelben mithin als bloße Gradunterſchiede auf den verſchiedenen Beſtimmungen dieſes Verhältniſſes beruhen, daß von dem Uebergewicht der einen oder der andern Kraft die chemiſche Bewegung, von ihrem Gleichgewicht die chemiſche Ruhe herrühre, daß die Repulſivkraft poſitiver, die Attractivkraft negativer Art ſei u. ſ. w. Auch Baader's erſten Schriften hatte Schelling naturphiloſophiſche Anregungen zu verdanken. Er ſowohl, als Eſchenmayer, werden uns ſpäter unter Schelling's Anhängern und Freunden wieder begegnen.

ſprechenden Thätigkeiten ſeien nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anſchauung. Die erſte derſelben ſei poſitiver, die andere negativer Art; jene gehe in's Unendliche, dieſe, als die beſchränkende und begrenzende, auf ein Endliches, jene ſei (wie oben S. 652) Thätigkeit, dieſe Leiden. Wenn das Gemüth beide in Einem Moment zuſammenfaſſe, könne das Produkt dieſer Handlung nur ein Endliches ſein, das aus entgegengeſetzten ſich wechſelſeitig beſchränkenden Thätigkeiten hervorgehe. Indem der Geiſt aus der Anſchauung frei in ſich zurückkehre, trete ihm ſein Produkt als etwas ſelbſtändiges, als Objekt, gegenüber, und die Thätigkeiten, welche die Anſchauung im Objekt vereinigt habe, erſcheinen als Kräfte, die ihm zukommen, weil ſie aus der Natur des Geiſtes nothwendig hervorgehen und dieſer ihr Urſprung jenſeits des Bewußtſeins liege: die poſitive Thätigkeit als eine poſitive, jeder Beſchränkung ein unendliches Beſtreben entgegenſetzende Kraft, als Repulſivkraft, die negative als das Gegentheil derſelben, als Anziehungskraft; die in's Unendliche gehende Repulſivkraft, durch die Anziehungskraft beſchränkt, ergebe einen begrenzten und erfüllten Raum, eine Materie, und deßhalb ſei alles Objekt der äußeren Sinne nothwendig Materie. In den weiteren Auseinanderſetzungen über die allgemeinen Eigenſchaften der Materie, welche ſich an dieſe Ableitung derſelben anſchließen, folgt Schelling Kant's dynamiſcher Phyſik. Aus dem gleichen Standpunkt verſucht er aber auch ſolche Erſcheinungen abzuleiten, auf deren aprioriſche Conſtruction Kant verzichtet hatte: die qualitativen Unterſchiede der Stoffe und die chemiſchen Prozeſſe. Im Gegenſatz zu der mechaniſchen Phyſik und ihrer Atomiſtik (deren Werth für die empiriſche Naturforſchung er übrigens nicht verkennen will) führt er nicht blos die Dichtigkeitsunterſchiede der Körper mit Kant auf das verſchiedene Verhältniß der Grundkräfte zurück, ſondern er glaubt auch, daß ihre qualitative Beſchaffenheit und Wechſelwirkung in dem gleichen Verhältniß und weiterhin in den es bedingenden geiſtigen Vorgängen begründet

ſei. Das Objekt, ſagt er (II, 268 ff.), und mit ihm das Bewußtſein, erhält nur dadurch Realität, daß wir die allgemeine Vorſtellung des Materiellen, das Gemeinbild eines Objekts, näher beſtimmen. Realität aber wird nur gefühlt, iſt nur in der Empfindung vorhanden, und was empfunden wird, heißt Qualität. Das Objekt erhält mithin ſeine nähere Beſtimmung, ſeine Qualität, erſt dadurch, daß es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht; dieſe Beſtimmung erſcheint daher als zufällig, das Reale der Empfindung hat einen Grad, der in's unendliche wachſen und abnehmen kann, und dieſer Grad läßt ſich nicht a priori ableiten. Was uns aber afficirt, iſt die Kraft. Wenn uns alſo die Materie afficirt, wenn wir beſtimmte Qualitäten derſelben empfinden, ſo müſſen ihre Grundkräfte einen beſtimmten Grad haben, in einem beſtimmten Verhältniß der Stärke zu einander ſtehen: „alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intenſität ihrer Grundkräfte", und nichts anderes iſt es auch, was der Begriff eines Grundſtoffs eigentlich ausdrückt: ein Grundſtoff iſt (II, 293) „die unbekannte Urſache einer beſtimmten Qualität der Materie", dieſer Grund liegt aber in Wahrheit in dem quantitativen Verhältniß der Grundkräfte, der Repulſiv- und Attractivkraft. Dadurch iſt nun, wie dieß Schelling (II, 317 ff.) näher nachzuweiſen ſucht, die Homogeneität und Heterogeneität der Stoffe, das Eintreten und die Natur der chemiſchen Prozeſſe beſtimmt. In das einzelne dieſer Ausführung kann aber die gegenwärtige Darſtellung nicht eingehen, und noch weniger die ſonſtigen Erörterungen der „Ideen" über Verbrennung, Licht, Wärme, Elektricität, Magnetiſmus u. ſ. f. wiedergeben. Schelling enthält ſich in derſelben noch weit mehr, als in ſeinen ſpäteren naturphiloſophiſchen Schriften, der aprioriſchen Conſtructionen, bemüht ſich aber durchaus, das eigentliche Weſen der Naturerſcheinungen aufzuſuchen und dadurch zwiſchen den entgegenſtehenden Anſichten der Phyſiker zu vermitteln; und werden auch ſeine Annahmen als ſolche der heutigen Naturwiſſenſchaft wohl nur

zum kleinſten Theil noch haltbar erſcheinen, ſo wird man doch immerhin in denſelben, wenn man den damaligen Stand der Forſchung in Betracht zieht, manchen ſinnreichen und fruchtbaren Gedanken finden.

Hatte der Philoſoph hier ſeine naturphiloſophiſchen Unterſuchungen noch ausdrücklich an den tranſcendentalen Idealiſmus angeknüpft, ſo führt er ſie dagegen in der Schrift „von der Weltſeele“ (1798) unabhängig von ihm. Er will in derſelben das gemeinſchaftliche Princip der anorgiſchen und organiſchen Natur aufſuchen, denn er iſt überzeugt, daß beide Eine und dieſelbe Urſache haben, daß zwiſchen Mechaniſmus und Organiſmus kein unüberwindlicher Gegenſatz ſtattfinde, das Poſitive in der Welt vielmehr abſolut Eines ſei, da ſich nur hieraus die Continuität aller Natururſachen, der durchgreifende Zuſammenhang begreifen laſſe, in welchem die Funktionen des Lebens und der Vegetation mit den allgemeinen Naturveränderungen ſtehen. Er will aber zugleich auch die Mannigfaltigkeit der Wirkungen jenes Princips begreiflich machen und es erklären, daß die Natur nur in dem größten Reichthum der Formen ſich gefällt (II, 347 f. 408. 568 f.). Zu dem Ende betrachtet er nun zuerſt die wichtigſten Vorgänge in der unorganiſchen Welt, und er findet ſchon bei ihnen, daß einerſeits eine allgemeine Duplicität angenommen werden müſſe, da überall, wo Erſcheinungen ſind, auch entgegengeſetzte Kräfte ſeien, und ohne dieſe keine lebendige Bewegung möglich ſei, daß daher eine philoſophiſche Naturlehre in der ganzen Natur auf Polarität und Dualiſmus auszugehen habe; daß aber andererſeits, um jene Duplicität begreifen zu können, eine allgemeine Homogeneität der Materie angenommen werden müſſe, und alle beſonderen Materien von einander nur durch Gradverhältniſſe verſchieden ſein können (II, 390. 406 ff. 459 u. ö.). Schon das Licht iſt, wie er glaubt, zuſammengeſetzt aus einer ponderabeln und einer höheren Materie; jene iſt der Sauerſtoff, dieſe ein frei circulirendes, höchſt elaſtiſches Fluidum, der Aether (II, 398).

Dieſelbe Materie bildet bei einem andern Grade der Qualität Wärmematerie (410). Durch das umgekehrte quantitative Verhältniß dieſes imponderabeln Stoffes zum ponderablen unterſcheiden ſich die beiden Materien, in welche die Lebensluft beim Elektriſiren zerlegt wird; gerade in dieſer Zerlegung beſteht nämlich das Elektriſiren (439). Als ein Produkt der entgegengeſetzten elektriſchen Materien iſt Schelling geneigt die atmoſphäriſche Luft zu betrachten (459 f.). Noch urſprünglicher, als die elektriſche Kraft, iſt aber, wie er glaubt (484 ff.), die magnetiſche. Das poſitive Element des Magnetiſmus iſt dasſelbe, was ſich im Licht offenbart, und die magnetiſche Polarität der Erde iſt die urſprüngliche Erſcheinung des allgemeinen Dualiſmus, der in der Phyſik nicht weiter abgeleitet, ſondern ſchlechthin vorausgeſetzt werden muß. — Aus den unorganiſchen Stoffen bildet ſich nun die thieriſche Materie, aus den chemiſchen Proceſſen ſetzt ſich der Lebensproceß zuſammen. Alle dieſe Stoffe und Vorgänge bilden aber (II, 496 ff.) erſt die negativen Bedingungen des Lebens; ſeine poſitive und abſolute Urſache muß in einem höheren Princip geſucht werden, das außerhalb der Sphäre des Lebensproceſſes ſelbſt liegt. Dieſes Princip des Lebens wirkt dem chemiſchen Proceß der Oxydation entgegen, es ruft den Desoxydationsproceß hervor, in welchem die Irritabilität beſteht; es bewirkt die Individualiſirung der Materie, auf der jede Entſtehung eines Organiſmus beruht, die Bildung in ſich ſelbſt beſchloſſener Ganzen, welche (nach Kant's bekannter Beſtimmung) zugleich Urſache und Wirkung von ſich ſelbſt ſind. Für die Beſtimmung desſelben findet Schelling nicht allein den Begriff der Lebenskraft, welchen er durchaus verwirft, ſondern auch Blumenbach's Bildungstrieb ungenügend; er ſelbſt beſchreibt es (564 f.) als diejenige Kraft, deren einzelne Zweige und Erſcheinungen die im lebenden Weſen vorkommenden Funktionen, der „animaliſche Proceß", die Irritabilität und Senſibilität ſeien, kommt aber bei dem Verſuch ſeiner näheren Bezeichnung nicht über die unbeſtimmte Bemerkung hin-

aus: es ſei jenes Weſen, das die älteſte Philoſophie als die gemeinſchaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Phyſiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether für Eines hielten.

An die bisher beſprochenen Unterſuchungen ſchloß ſich 1799 in dem „Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie“ und der ihm beigefügten „Einleitung“ der Verſuch an, das Syſtem der ſpekulativen Phyſik in ſeiner aprioriſchen Nothwendigkeit darzuſtellen; denn nur auf dieſem Wege kann, wie Schelling erklärt (III, 275 ff. 13), die Naturforſchung zu dem Range einer Wiſſenſchaft erhoben werden: ſtammt auch alles unſer Wiſſen urſprünglich aus der Erfahrung, ſo iſt doch ein Wiſſen im ſtrengen Sinn nur das rein aprioriſche, welches die Erſcheinungen nach nothwendigen Geſetzen aus Einer abſoluten Vorausſetzung ableitet: „über die Natur philoſophiren heißt die Natur ſchaffen.“ Das Princip, von welchem hiebei auszugehen iſt, liegt in der abſoluten Produktivität der Natur, in dem Satze, daß das Sein, wovon alle ihre Produkte nur ein beſonderer Ausdruck ſind, nichts anderes ſei, als die höchſte Thätigkeit.[1]) Nur die ſelbſtgeſetzte Schranke dieſer Thätigkeit, nur eine Hemmung derſelben, deren Grund in ihr ſelbſt liegt, kann es ſein, durch welche die Naturdinge entſtehen: jedes von ihnen bezeichnet einen Punkt, in welchem jene Thätigkeit gehemmt worden iſt. Weil ſie aber an ſich ſelbſt unendlich iſt, kann ſie nie ſchlechthin gehemmt werden, nie in ihrem Produkt ſich erſchöpfen, und daher nie ein letztes, abſolutes Produkt erzeugen; ſondern in jedem ihrer Produkte liegt der Trieb einer unendlichen Entwicklung, ſie geht über jedes zu andern hinaus und bringt ſich nur in einer unendlichen Reihe zur Erſcheinung, die immer *wird*, und nie *iſt*. Die erſten Hemmungspunkte dieſer allgemeinen Naturthätigkeit liegen in den urſprünglichen Qualitäten, den Elementaraktionen, auf

1) III, 11 ff. 283 f.

deren verſchiedenem Verhältniß die Verſchiedenheit der Materie beruht. Aus dem Gleichgewicht aller dieſer Aktionen ergiebt ſich das Abſolutflüſſige, welches als ſolches das Decomponibelſte, aber gar nicht componibel wäre, aus dem Uebergewicht einer einzigen das abſolut Starre, Indecomponible und Componible. Aber die Natur kann weder dieſes noch jenes dulden; es erſcheinen daher in ihr permanente Prozeſſe, durch welche das Incomponible beſtändig decomponirt und das Indecomponible beſtändig componirt wird; und dieſe unendliche Naturthätigkeit muß ſich in einer Reihe von Geſtalten darſtellen, welche dadurch entſtehen, daß das an ſich unendliche Produkt jener Prozeſſe auf jeder Stufe des Werdens fixirt wird. (Mit dem Beweis dieſer Nothwendigkeit hat es ſich aber Schelling III, 42 ſehr leicht gemacht.) Das Mittel, um dieſe Fixirung herbeizuführen, iſt die Entwicklung des Geſchlechtsunterſchieds — ein Satz, mit dem wir höchſt unvermittelt aus der allgemeinen Betrachtung der Natur in die der organiſchen Natur verſetzt werden. Durch den Geſchlechtsunterſchied wird der Bildungstrieb auf beſtimmten Stufen gehemmt, denn die Vereinigung der Geſchlechter erzeugt wieder nur Individuen derſelben Art, ſie iſt nur das Mittel zur Erhaltung der Gattung; auf die Verſchiedenheit dieſer Stufen ſoll ſich (III, 53) die Verſchiedenheit der Organiſationen zuletzt reduciren. Die Möglichkeit einer ſolchen Fixirung beſtimmter Produkte, die Möglichkeit, daß individuelle Naturen ſich gegen den allgemeinen Organiſmus behaupten, iſt bedingt durch den Gegenſatz der organiſchen Thätigkeit gegen äußere Reize, alſo durch den Gegenſatz des Organiſchen und Anorgiſchen (69 ff.); und da ſomit die unorganiſche Natur (noch wie bei Fichte) nur als die gegenſätzliche Bedingung der organiſchen gefordert iſt, werden alle ihre unterſcheidenden Merkmale aus dieſem Gegenſatz abgeleitet (93 ff.). Auf die Vermuthungen über die Entſtehung des Sonnenſyſtems durch Exploſionen ſeines Centralkörpers, über die Schwere, als eine durch Sonneneinfluß in allen Theilen der Erde hervorge-

brachte Tendenz zur wechselseitigen Intussusception, über das Licht als Phänomen einer chemischen Aktion der Sonne auf die Erde, über die Natur und die Verwandtschaft des elektrischen und des chemischen Verbrennungsprocesses, welche Schelling bei dieser Gelegenheit nach seiner Weise höchst zuversichtlich ausspricht, kann ich hier nicht näher eingehen. Aus allem bisherigen schließt er nun (144), daß zwischen der organischen und der unorganischen Natur eine prästabilirte Harmonie stattfinde, daß sich beide wechselseitig erklären und bestimmen. Näher wird dieses Verhältniß so erklärt. Aller Zusammenhang des Organismus mit einer morganischen Welt beruht auf seiner Erregbarkeit. Die Ursache der letzteren, und ebendamit alles Lebens, kann weder blos in chemischen Processen noch in einer eigenen Lebenskraft gesucht werden; der Quell und Ursprung des Lebens liegt vielmehr in der Sensibilität; ihre Ursache ist die Ursache alles Lebens. Dieser dynamische Thätigkeitsquell wird erkennbar in der Thätigkeit, die er hervorruft, in der Irritabilität (für welche Schelling III, 161 ff. eine sehr erkünstelte Construction giebt). In demselben Maße, wie diese in ihrem Produkt erlischt, tritt der Bildungstrieb oder die Produktionskraft mit ihren Zweigen, der Ernährung, dem Wachsthum, der Zeugung, dem thierischen Kunsttrieb, der Metamorphose der Insekten, der Reproduktionskraft der Zoophyten und Pflanzen, hervor. Es ist so Eine Organisation, die durch alle Stufen des organischen Daseins herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze sich verliert (206). Die gleiche Stufenfolge herrscht aber auch in der allgemeinen und der anorgischen Natur. Der Sensibilität entspricht der Magnetismus, der Irritabilität die Elektricität, dem Bildungstrieb das Licht und der chemische Prozeß; und das allgemeinste Gesetz für diese Stufenfolge ist auch hier dasselbe: „die höhere Funktion verliert sich in die untergeordnete dadurch,

daß ihr höherer Faktor verſchwindet, und der niederere höherer Factor der untergeordneten Kraft wird" (255). Wie die Senſibilität für die organiſche, ſo iſt der Magnetismus für die unorganiſche Natur die allgemeinſte Kraftquelle: jener ſind alle organiſchen, dieſem alle dynamiſchen Kräfte untergeordnet. Die gemeinſchaftliche Urſache beider wird es daher ſein, welche der allgemeine Thätigkeitsquell in der Natur iſt, welche zuerſt in die allgemeine Identität Duplicität, in die Homogeneität der Natur Heterogeneität gebracht, welche jenen allgemeinen Dualismus hervorgerufen hat, der von der magnetiſchen Polarität an durch die elektriſchen Erſcheinungen in die chemiſchen Heterogeneitäten ſich verliert und zuletzt in der organiſchen Natur wieder zum Vorſchein kommt (220. 257 ff.). Damit aber dieſe Organiſation des Univerſums, dieſe Entwicklung desſelben aus Einem urſprünglichen Punkt möglich ſei, muß einerſeits eine unendliche Tendenz zur Entwicklung, andererſeits eine ebenſo unendliche retardirende Kraft angenommen werden. Jene würde uneingeſchränkt gedacht für die Anſchauung einen unendlichen Raum, dieſe ein abſolutes Ineinander, den Punkt, das Symbol der Zeit, entſtehen laſſen; jene ſtellt ſich als Expanſivkraft, dieſe als Attraktivkraft dar. Indem ſie ſich in wechſelndem Verhältniß verbinden, wird der Raum in verſchiedenen Dichtigkeitsgraden erfüllt. Damit endlich die Evolution an beſtimmten Punkten gehemmt werde, muß zu dieſen beiden noch eine dritte Kraft hinzukommen, durch welche eine urſprüngliche Grenze in den Raum geſetzt wird, die Schwerkraft (261 f.); wie man ſieht, die kantiſche Conſtruction der Materie, die aber hier nicht auf analytiſchem, ſondern auf ſynthetiſchem Wege gefunden werden ſoll. Wir erhalten ſomit im ganzen (wie Schelling in der „Einleitung" III, 306 ff. ausführt) eine dreifache Conſtruction: der Materie im Allgemeinen, der ſpecifiſchen Differenz der Materie (des dynamiſchen Proceſſes), und des Organiſmus. Jede von dieſen Conſtructionen hat drei Stufen, welche in der folgenden in höherer Potenz wiederkehren,

welche ſich aber auch zu einander ſo verhalten, daß die folgende immer die höhere Potenz der vorangehenden iſt. Dieß iſt jedoch bereits eine Abänderung der früheren Darſtellung: in dieſer war die Natur nicht als aufſteigende, ſondern als abſteigende Stufenreihe conſtruirt, und als ihre zwei Hauptformen waren nur die organiſche und die unorganiſche Natur bezeichnet worden.

So weit aber dieſe Naturphiloſophie von ſyſtematiſcher Vollendung noch entfernt iſt, ſo erzwungen ihre Conſtructionen, ſo übereilt ihre Hypotheſen großentheils ſind, ſo wird man ihr doch die Anerkennung nicht verſagen dürfen, daß ſie ein ſehr geiſtreicher und großartiger Verſuch iſt, die Natur als Ganzes der philoſophiſchen Betrachtung zu unterwerfen und in allen ihren Theilen Eine und dieſelbe nach durchgreifenden Geſetzen wirkende Kraft, Ein und dasſelbe in regelmäßiger Abſtufung ſich entwickelnde Leben nachzuweiſen; ein Verſuch, dem wir ſeine dichteriſche Kühnheit um ſo eher verzeihen, und von der geiſtigen Begabung ſeines Urhebers um ſo höher denken werden, wenn wir erwägen, daß Schelling das 25ſte Jahr noch nicht zurückgelegt hatte, als alle die bisher beſprochenen Schriften bereits erſchienen waren. Indeſſen ſoll die Naturphiloſophie doch nur ein Theil des Syſtems ſein, und Schelling ſelbſt bemerkt ausdrücklich (III, 11. 271 ff.), daß nur die Tranſcendentalphiloſophie ſich zum abſolut Unbedingten erhebe, und die Natur aus dem Selbſtbewußtſein erkläre. Das Ganze der Philoſophie aus dieſem idealiſtiſchen Geſichtspunkt darzuſtellen, iſt die Aufgabe, welche er ſich im „Syſtem des tranſcendentalen Idealismus“ (1800) geſetzt hat.

Schelling will hier „alles Wiſſen gleichſam von vorne entſtehen laſſen“, „alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität, und die geſammte Philoſophie als fortgehende Geſchichte des Selbſtbewußtſeins vortragen“ (III, 330 f.). Für dieſen Zweck geht er mit Fichte vom Subjekt als dem Erſten und Abſoluten aus; er verlangt, daß wir das geſetzmäßige Handeln der Intelligenz in intellektueller Anſchauung ergreifen und ſie nun auf

ihrem ganzen Wege verfolgen, daß wir erkennen, wie ſie zuerſt ohne Bewußtſein die Natur, dann mit Bewußtſein die freien Handlungen producirt, wie wegen der weſentlichen Identität dieſer beiden Thätigkeiten die Naturprodukte als zweckmäßig erſcheinen, ohne doch zweckmäßig erklärbar zu ſein, wie aber auch das Ich ſelbſt in der Kunſt eine ſolche zugleich bewußte und bewußtloſe Thätigkeit ausübt und ſich in ihr vollendet. Die Ausführung dieſes Planes hat im „Syſtem des tranſcendentalen Idealiſmus", gerade weil ſich hier Schelling an ein in den Grundzügen ſchon gegebenes Syſtem anlehnen konnte, eine ſyſtematiſche Vollendung und formelle Abrundung gefunden, wie ſie ihm ſpäter in dieſem Maße nicht wieder geglückt iſt. Aus demſelben Grund iſt aber dieſe Darſtellung mit Ausnahme ihrer letzten Abſchnitte an eigenthümlichem Inhalt weniger reich, als die Arbeiten, in welchen die Unruhe einer immer neuen Gedankenerzeugung den Philoſophen nicht zur abſchließenden Zuſammenfaſſung ſeiner Ideen kommen ließ.

Dem Standpunkt des tranſcendentalen Idealiſmus entſprechend beginnt Schelling mit dem Ich als dem Subjekt-Objekt, dem abſoluten Ich, das durch ſeine intellektuelle Selbſtanſchauung, durch den Akt des reinen Selbſtbewußtſeins, ſich ſelbſt producirt. Er zeigt in der *theoretiſchen* Philoſophie: um ſich ſelbſt anſchauen, den Akt des Selbſtbewußtſeins vollziehen zu können, müſſe das Ich zunächſt in der *erſten* Epoche ſeiner Entwicklung ſeine an ſich unendliche Thätigkeit begrenzen, und da es in dem Akt der Begrenzung als ſolchem nicht zugleich auf dieſen Akt reflektiren könne, ſich als begrenzt *vorfinden*, ſeine Begrenztheit als eine ihm ſelbſt zufällige, durch ein Reales außer ihm bewirkte *empfinden*; wenn es ſofort vermöge ſeiner unendlichen Produktivität über dieſe Grenze wieder hinausgehe, erſcheine ihm dieſe ſeine weitergehende Thätigkeit als etwas jenſeits der Empfindung liegendes, als Ding-an-ſich, ebendamit aber unterſcheide ſich der durch die Empfindung begrenzte Theil ſeiner Thätigkeit

als Ich-an-ſich von jenem, und es komme ſo dazu, ſich ſelbſt als empfindend anzuſchauen; es faſſe endlich ſeine beiden Thätigkeiten, die unbegrenzbare oder ideelle, und die begrenzte oder reelle, in der Anſchauung der Materie zuſammen, in welcher jene als Expanſivkraft, dieſe als Attraktivkraft, ihre Syntheſe aber als die Schwere erſcheine. Aus dem Verhältniß dieſer Kräfte ſucht Schelling in einer Deduktion, die wir freilich nicht ſehr bündig finden können, die drei Dimenſionen der Materie und mit ihnen den Magnetiſmus, die Elektricität, und den Galvaniſmus oder Chemiſmus abzuleiten. Er verfolgt die produktive Thätigkeit des Ich weiter durch eine zweite Epoche von der produktiven Anſchauung bis zur Reflexion. Indem das Ich ſich ſelbſt anſchaut, ſagt er, ſo wird ihm dieſe Anſchauung, ſo weit ſie über die Grenze (des Ichs gegen das Ding-an-ſich) hinausgeht, äußere, ſo weit ſie diesſeits dieſer Grenze und ſomit innerhalb des Ichs bleibt, innere Anſchauung; das Ich gewinnt das Gefühl ſeiner ſelbſt im Unterſchied vom Objekt, und während ihm ſein eigenes Leben in die Zeit fällt, ſchaut es das Objekt als ein äußeres im Raum an. Aus dieſer Anſchauung folgt dann weiter (wie Schelling ausführlich, aber unklar und künſtlich, auseinanderſetzt), daß ſich die Dinge in den Verhältniſſen der Subſtanz und des Accidens, der Cauſalität und der Wechſelwirkung darſtellen. Wird endlich der Wechſel der Veränderungen im Ich, die Succeſſion der Vorſtellungen, wieder in einem Produkt angeſchaut, ſo wird dieſes (der Beweis dafür hat natürlich wieder ſeine Lücken) als ein in ſich zurückkehrender Kreis, als das Erzeugniß einer Thätigkeit erſcheinen, welche unaufhörlich zugleich Urſache und Wirkung von ſich ſelbſt iſt. Dieſes Produkt iſt mit Einem Wort die organiſche Natur, deren nähere Beſtimmungen — die Stufenfolge der Organiſationen, die drei Kräfte der Senſibilität, Irritabilität und Produktion — übereinſtimmend mit den früheren Auseinanderſetzungen, aber nur kurz, beſprochen werden. Ihre Spitze erreicht jene Stufenfolge in derjenigen Organiſation,

welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist, in welcher sie sich selbst lebend, geboren werdend, und sterbend erscheint. Ueber diese Erscheinung erhebt sie sich in der dritten Epoche durch die Abstraktion, durch welche ihr nun erst die reine Anschauung des Raumes, die Anschauung der Zeit als des transcendentalen Schema's (s. o. S. 431 f.), die Begriffe der Substantialität, Causalität u. s. w., mit Einem Wort die Kategorieen als solche entstehen. Mit der Forderung der absoluten Abstraktion geht die theoretische Philosophie, wie bei Fichte (oben S. 611), in die praktische über.

Das Princip der praktischen Philosophie ist der Wille, oder die Selbstbestimmung der Intelligenz, vermöge deren das Ich nicht mehr blos bewußtlos, wie in seiner ersten Hervorbringung, sondern mit Bewußtsein producirt. An sich ist diese Selbstbestimmung hier die gleiche, wie dort, es ist dieselbe Autonomie des Ich, welche als anschauend die Natur, als handelnd die sittliche Welt erzeugt; aber da die praktische Selbstbestimmung den empirischen Anfang des Bewußtseins macht, fällt sie in einen bestimmten Zeitpunkt und ist an eine äußere Bedingung geknüpft. Diese Bedingung für das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst liegt (wie Schelling mit Fichte behauptet und umständlich zu beweisen sucht) in dem Handeln von Intelligenzen außer ihr, in deren Einwirkung sie die ursprünglichen Schranken ihrer eigenen Individualität erblickt; und nur dadurch wird ihr auch die Welt überhaupt objektiv. Ebenso bedarf sie aber auch eines Objekts, in dem ihr eigenes Handeln ihr objektiv wird. Aber damit dieses die Freiheit und Unendlichkeit des Ich in sich darstelle, muß es selbst ein unendliches, ideales, damit es Gegenstand der Anschauung sei, muß es ein begrenztes, in jener Beziehung muß es das Werk einer freien That, in dieser muß es, wie jedes äußere Objekt, nach nothwendigen Gesetzen erzeugt sein. Nach jener Seite ergiebt sich dem Ich die Forderung, daß es sich nach Gesetzen der Freiheit bestimme, seine Thätigkeit nur auf die reine Selbst-

bestimmung, die reine Gesetzmäßigkeit, gerichtet sei; nach dieser das Streben, die Bedingungen seiner Individualität zu erfüllen; und wegen dieses Gegensatzes wird der Wille, in welchem seinem absoluten Wesen nach Freiheit und Nothwendigkeit eins sind, in seiner Erscheinung zur Willkühr. Das Mittel, um in der Wechselwirkung der Individuen die Freiheit zu sichern, ist die Rechtsordnung; die Erhaltung der Rechtsordnung ist die Aufgabe des Staates; die Realisirung derselben, welche Schelling mit Kant von einem Bund aller Völker erwartet, ist das Werk der Geschichte. In der Geschichte verschlingen sich Freiheit und Nothwendigkeit: aus dem bewußten und willkührlichen Thun der Menschen geht bewußtlos hervor, was sie nicht beabsichtigten; in dem gesetzlosen Handeln der Menschen herrscht eine unbewußte Gesetzmäßigkeit, vermöge der alle an dem, was nur durch die ganze Gattung realisirbar ist, an der Verwirklichung der moralischen Weltordnung mitarbeiten müssen. Dieses selbst setzt eine prästabilirte Harmonie zwischen dem Gesetzmäßigen und dem Freien, dem Objektiven und dem Subjektiven voraus, und diese Harmonie kann ihren Grund nur in einem Höheren, in der absoluten Identität haben, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche ebendeßwegen nie zum Bewußtsein gelangen kann. Die Geschichte ist eine fortgehende Offenbarung dieses Absoluten. Eben deßhalb aber kann es selbst nie sichtbar in die Geschichte eintreten: „Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend.“ Das Absolute trennt sich zum Behuf seiner Erscheinung im Bewußtsein in das Bewußte und Bewußtlose; es selbst aber ist nur die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden.[1])

1) Näher unterscheidet Schelling in der Offenbarung des Absoluten drei Perioden: die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung; wir sollen uns noch in der zweiten, welche mit der Gründung des römischen Weltreichs begonnen habe, befinden.

Dieſelbe Harmonie iſt es, welche uns die Natur im ganzen und die organiſche Natur im beſondern durch die Zweckmäßigkeit ihrer Produkte zur Anſchauung bringt; denn dieſe Produkte laſſen ſich gerade auf dem Standpunkt des tranſcendentalen Idealiſmus nur als das Werk einer bewußtlos ſchaffenden Intelligenz betrachten. Wird dieſes Produciren zu einem ſolchen, deſſen Princip im Ich liegt, ſchaut ſich das Ich in ſeiner eigenen Thätigkeit als bewußt und bewußtlos zugleich an, ſo tritt an die Stelle der Natur die Kunſt, an die Stelle des Naturprodukts das Kunſtwerk. Eben dieß iſt nämlich nach Schelling das unterſcheidende Merkmal alles künſtleriſchen Schaffens, daß in ihm die bewußte und bewußtloſe Thätigkeit ſchlechthin zuſammenfallen, daß mit Freiheit etwas erzeugt wird, was in ſeiner Vollendung die Nothwendigkeit eines Naturprodukts hat. In der Vereinigung dieſer beiden Elemente kommt dem Ich ſeine eigene Unendlichkeit, das Abſolute, aus dem alle ſeine Thätigkeit urſprünglich hervorgieng, zur Anſchauung. Die geiſtige Macht, welche über das eigene Bewußtſein hinaus das Unendliche in ihr Werk legt, iſt das, was wir Genie nennen; auf der Darſtellung dieſes Unendlichen in dem endlichen Produkt beruht alle Schönheit. Die äſthetiſche Anſchauung iſt die objektiv gewordene intellektuelle; durch das Wunder der Kunſt wird das abſolut Identiſche, welches an ſich weder ſubjektiv noch objektiv iſt, aus ihren Produkten zurückgeſtrahlt. In ihr kommt daher die ſchöpferiſche Thätigkeit der Intelligenz zum Abſchluß; ſie leiſtet, was für die Wiſſenſchaft immer eine unendliche Aufgabe bleibt; das dichteriſche Vermögen, welches in ſeinem unbewußten Schaffen die Natur hervorbrachte, ſchaut hier in ſeinem höchſten Produkte ſich ſelbſt an, das Syſtem kehrt in ſeinen Anfangspunkt zurück, und die Philoſophie ſelbſt erkennt, daß alle Wiſſenſchaften nach ihrer Vollendung in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfließen, von welchem ſie ausgegangen waren. So weiſt hier die Wiſſenſchaft über ſich ſelbſt hinaus auf die Kunſt, als eine höhere Form des geiſtigen

Lebens; ein Zug, welcher uns nicht blos den Einfluß der romantischen Schule, mit deren Häuptern Schelling eben damals im lebhaftesten Verkehr stand, sondern auch den Antheil verräth, den seine eigene dichterische Anlage an seiner Spekulation hatte.

3. Die Identitätsphilosophie.

Schon in den bisher besprochenen Schriften hatte sich bei Schelling unverkennbar ein neuer, von Fichte's transcendentalem Idealismus wesentlich abweichender Standpunkt in zunehmendem Maße vorbereitet. Er war allerdings von diesem Idealismus ausgegangen; er hatte ihn nicht zu widerlegen, sondern nur zu ergänzen und in sich zu vollenden unternommen; er hatte auch seine Naturphilosophie ursprünglich nur in diesem Sinn entworfen und sie in seinem „System d. tr. Id." in die idealistische Construction selbst aufgenommen: die Natur sollte nur ein Erzeugniß des Ich, eine Form seiner Erscheinung, „eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz" (WW. IV, 77) sein. Aber Schelling hatte nicht allein von Anfang an das absolute Ich von dem empirischen, welches in Wahrheit allein Ich genannt werden kann, schärfer als Fichte unterschieden, sondern er war auch immer bestimmter dazu hingedrängt worden, dieses absolute Ich, als das allem Gegensatz von Subjekt und Objekt vorangehende, als den höheren Grund des Bewußten wie des Bewußtlosen, mit Einem Wort als die absolute Identität oder die Gottheit zu fassen (vgl. S. 663). Es bedurfte nur noch eines Schrittes, und diese absolute Identität hob sich aus dem Ich, in dem sie der Philosoph bis dahin noch geschaut hatte, als ein selbständiges, jenem vorangehendes und von ihm zu unterscheidendes Princip heraus, der transcendentale Idealismus gieng in die Identitätsphilosophie über.

Diesen Schritt sehen wir Schelling zuerst 1801 in der

„Darſtellung meines Syſtems“ thun.[1]) Die Anſicht, welche er jetzt vorträgt, von der er aber nur nicht hätte behaupten ſollen, daß er ſie ſchon längſt gehabt habe, ſchließt ſich in dem Grundgedanken wie in der mathematiſch-demonſtrativen Form an Spinoza an. Die Philoſophie, ſagt er, iſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. h. in der Vernunft ſind. Die Vernunft iſt aber als die abſolute Vernunft die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Außer der Vernunft iſt nichts und in ihr iſt alles. Sie iſt ſchlechthin Eine und ſchlechthin ſich ſelbſt gleich. Sie iſt mit Einem Wort das Abſolute oder näher die abſolute Identität. Denn das höchſte Geſetz für ihr Sein, und ſomit für alles Sein, iſt das der Identität, das A = A. Dieſer Satz iſt die einzige ewige Wahrheit, die Erkenntniß der abſoluten Identität die einzige unbedingte Erkenntniß. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin, ihr Sein folgt aus ihrem Weſen, ihrem Begriff. Eins mit ihr und ebenſo unbedingt, wie ſie, iſt die Vernunft. Sie iſt unendlich und es kann daher nichts ſein, was nicht die abſolute Identität ſelbſt wäre. Alles iſt mithin an ſich eins, nichts iſt dem Sein an ſich nach entſtanden, nichts an ſich endlich. Alle Vielheit und Endlichkeit gehört nur zu der Form ihres Seins, nicht zu ihrem Weſen. Aus jener Form aber folgt ſie allerdings nothwendig. Denn die abſolute Identität iſt, wie unſer Philoſoph ſagt, nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt, des Satzes A = A, und dieſes ihr Selbſterkennen iſt ſo unendlich, wie ſie ſelbſt. Um nun unendlich ſich ſelbſt zu erkennen, muß ſie ſich als Subjekt und Objekt unendlich ſetzen. Da es aber Eine und dieſelbe abſolute Identität iſt, welche ſich unter dieſen beiden Formen ſetzt, findet zwiſchen beiden kein qualitativer Gegenſatz, ſondern nur eine quantitative Differenz ſtatt; d. h. es iſt in beiden dasſelbe bald

1) WW. 1. Abth. IV, 105 ff.; vgl. die etwas frühere Abhandlung aus dem gleichen Jahr ebd. 79 ff.

mit einem Uebergewicht der Subjektivität oder des Erkennens, bald mit einem Uebergewicht der Objektivität oder des Seins geſetzt. Auch dieſe quantitative Differenz iſt aber nur außerhalb der abſoluten Identität und daher nur in Anſehung der Erſcheinung, des einzelnen Seins, möglich; ſofern wir dagegen die Dinge nach ihrem Anſich und als Totalität betrachten, können wir in ihnen nur die abſolute Identität ſelbſt ſehen. Dieſe iſt daher nicht Urſache des Weltganzen, ſondern das Weltganze ſelbſt, und ſie kann unter keiner andern Form, als der der Welt ſein, welche deßhalb gleich ewig mit ihr iſt. Auch jedes Einzelweſen iſt nur eine beſtimmte Form ihres Seins; jedes iſt daher in ſeiner Art unendlich, jedes eine relative Totalität; es ſtellt die abſolute Identität in einer beſtimmten Form und auf einer beſtimmten Stufe, oder wie Schelling dieß auszudrücken pflegt, in einer beſtimmten Potenz dar; die algebraiſchen Formeln jedoch, mit denen der Philoſoph dieſes Verhältniß zu erläutern verſucht, müſſen wir hier um ſo mehr übergehen, da ſeine Meinung durch dieſelben eher verdunkelt als aufgehellt wird. — Die abſolute Identität exiſtirt nun zunächſt als Natur, mit dem Uebergewicht der Objektivität; die erſte Erſcheinung derſelben unter dieſer Form, die erſte relative Totalität, iſt die Materie; Schelling conſtruirt dieſelbe hier in der gleichen Weiſe, wie früher, aus der Attractiv- und Expanſivkraft, und führt Beide auf die Schwerkraft zurück, welche ihrerſeits nichts anderes ſein ſoll, als die abſolute Identität, ſofern ſie der unmittelbare Grund der Realität jener Kräfte in der Materie iſt. Die nächſthöhere Potenz, das A^2, iſt das Licht. In ihm iſt die abſolute Identität ſelbſt das Reelle und nicht bloßer Grund der Realität, und ebendeßhalb, weil das Licht die abſolute Identität ſelbſt iſt, iſt es nothwendig ſeinem Weſen nach identiſch, und es iſt ſomit, ſchließt Schelling, Göthe im Recht gegen Newton. In demſelben Geiſte ſpricht er über Cohäſion, Magnetiſmus, Elektricität, Wärme, Chemiſmus u. ſ. w. Er macht ſodann den Uebergang zur or-

ganiſchen Natur mit dem Satze (§. 140): die Schwerkraft könne als bloße Potenz oder als Pol nicht anders als nach entgegengeſetzten Richtungen geſetzt werden; dieſe entgegengeſetzten Pole ſeien in Anſehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Anſehung des Einzelnen die beiden Geſchlechter. Er bezeichnet den Organiſmus als eine Totalität ſchlechthin, welche deßhalb ihr eigener Zweck ſei; er ſieht in ihm die Verbindung des Lichts (A^2), mit der Schwere (A^1), alſo A^3, die dritte Potenz der mit dem Uebergewicht des Objektiven geſetzten abſoluten Identität; er zeigt, daß er die Natur außer ſich als das ihn determinirende und erregende vorausſetze; er behauptet, jede Organiſation entſtehe durch Metamorphoſe, die Organiſation jedes Weltkörpers ſei das herausgekehrte Innere desſelben und durch innere Verwandlung (z. B. der Erde) gebildet, wie dieß auch bei der inneren Identität aller Dinge und der potentiellen Gegenwart von allem in allem ganz denkbar ſei. Die Stufenreihe der organiſchen Natur ſelbſt jedoch ſollte erſt in einer Fortſetzung ſeiner Darſtellung, die niemals erſchienen iſt, vorgeführt, und ebendaſelbſt ſollte auch die Conſtruction der ideellen Reihe gegeben und durch die drei Potenzen derſelben bis zu dem abſoluten Schwerpunkt fortgeführt werden, in welchen, als die beiden höchſten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. Seine Abſicht war alſo allerdings die: von der Idee der abſoluten Identität aus das geſammte Univerſum im ſtufenweiſen Fortgang von der unterſten Form des körperlichen Daſeins bis zum höchſten geiſtigen Leben zu conſtruiren. Aber was er wirklich gegeben hat, bleibt nicht blos in ſeinem Umfang, ſondern auch in ſeiner Methode und Beſchaffenheit hinter dieſer Aufgabe weit zurück. Je mehr der Philoſoph ſich bemüht, ſeine Behauptungen in der ſtrengſten mathematiſchen Form zu beweiſen, um ſo ſtärker fällt es dem Leſer in's Auge, wie ſehr es ſeinen Sätzen an Klarheit, ſeinen Ableitungen an Bündigkeit fehlt, wie oft hier ein Machtſpruch an die Stelle eines Beweiſes, eine unverſtändliche Formel oder eine

vage Analogie an die Stelle eines ſcharfen und beſtimmten Begriffs tritt. Was läßt ſich z. B. wiſſenſchaftlich mit Ausſprüchen anfangen, wie der (§ 151 ff.), daß die Organiſation im Ganzen ſowohl als im Einzelnen als Magnet betrachtet werden könne; daß in Anſehung des Ganzen die Pflanze den Kohlen-, das Thier den Stickſtoffpol repräſentire, das Thier alſo ſüdlich ſei, die Pflanze nördlich, in Anſehung des Einzelnen dieſer Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geſchlecht bezeichnet ſei; daß der Stickſtoff die reelle Form des Seins der abſoluten Identität ſei u. ſ. w.? An treffenden Wahrnehmungen und ſinnreichen Combinationen fehlt es natürlich auch hier nicht; aber je mehr der Philoſoph zum beſondern und einzelnen herabſteigt, um ſo mehr gewinnt bei ihm die Phantaſtik das Uebergewicht über die philoſophiſche Unterſuchung, und der Formalismus, welcher mit dem Schein eines wiſſenſchaftlichen Verfahrens täuſcht, das Uebergewicht über die wirkliche Begriffsentwicklung. Die Bedeutung dieſer wie der meiſten ſchellingiſchen Schriften liegt weit mehr in der Tiefe und Großartigkeit der leitenden Gedanken, als in ihrer beſonnenen Ausführung zum Syſtem.

An die eben beſprochene Abhandlung, welche ihr Verfaſſer auch noch ſpäter für die urkundlichſte Darſtellung ſeiner Anſichten erklärt hat, ſchließen ſich zwei Schriften aus dem Jahr 1802 an.[1]) Den Anfang macht auch hier die Idee des Abſoluten als der abſoluten Identität, mit der Schelling jetzt ausdrücklich (z. B. IV, 353 ff. 372 f.) von Fichte auf Spinoza zurückgeht: das Eine und Ewige, in welchem der Unterſchied des Beſondern und Allgemeinen, des Endlichen und Unendlichen, des Realen und Idealen, des Anſchauens und Denkens, ſchlechthin aufgehoben iſt, welches nicht blos als die Einheit aller Gegenſätze, ſondern auch,

1) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Geſpräch. WW. I. Abth. IV, 213 ff. Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie; ebd. 333 ff.

überschwänglich genug, als die Einheit der Einheit und des Gegensatzes beschrieben wird (IV, 235 ff.) Dieses Absolute kann nicht mit der Reflexion und ihren endlichen Kategorieen, sondern nur in der intellektuellen Anschauung ergriffen werden, welche nach Schelling (IV, 361 ff.) nicht nur vorübergehend, sondern bleibend, als unveränderliches Organ, die Bedingung aller ächten Wissenschaft ist; in jenem Wissen des Absoluten, welches die gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, wie im Absoluten selbst, und daher mit diesem schlechthin Eins ist; und um die Dinge aus und in ihm zu erkennen, giebt es (391 ff.) gleichfalls nur Einen Weg: nicht die einseitige analytische oder synthetische, sondern die absolute Methode, die philosophische Construction, oder was dasselbe, die Demonstration. Alle Dinge sollen in ihren Ideen gedacht werden, es soll in allem die Einheit des Idealen und Realen angeschaut, es soll jedes als ein Ausdruck der ungetheilten Vollkommenheit des Absoluten und deßhalb selbst als absolut und ewig betrachtet, es soll erkannt werden, daß jedes besondere im Absoluten ist und umgekehrt, und weder jenes ohne dieses noch dieses ohne jenes sich begreifen läßt, so daß demnach die Philosophie überhaupt nicht aus dem Absoluten herausgeht.

Seinem Wesen nach ist nun das Absolute, wie der Bruno (246) sagt, weder ideal noch real, weder Denken noch Sein. „In der Beziehung aber auf die Dinge ist es nothwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit." „Wir werden also in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit

unterworfener Gott" (a. a O. 252). Oder wie dieß anderswo (IV, 374 ff.) ausgeführt wird: das Weſen des Abſoluten kann nur als abſolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Aber dem Abſoluten ſelbſt gleich iſt ſeine nothwendige und ewige Form, das abſolute Erkennen (was aus der Abſolutheit der intellektuellen Anſchauung erhellen ſoll), und dieſes vereinigt in ſich Denken und Sein in der Art, daß ſie ſich zwar ideell entgegengeſetzt, aber reell ſchlechthin eins ſind. Das Denken iſt an und für ſich unendlich, das Sein an und für ſich endlich. Wir haben alſo auch hier jene drei Principien, welche ſchon in der früheren Darſtellung als die Grundbeſtimmungen des Syſtems hervortraten: das Abſolute, das Unendliche oder Ideelle, und das Endliche oder Reelle; und die Aufgabe iſt eben die, aus dieſen Faktoren die Geſammtheit der Dinge zu conſtruiren.

In der abſoluten Einheit nun, ſagt Schelling im Bruno (IV, 258. 282), ſei nichts von dem andern unterſcheidbar, da in ihr alles vollkommen und ſelbſt abſolut, und das Endliche in ihr nicht als endlich, ſondern als unendlich, enthalten ſei. Weil aber das Endliche, obſchon reeller Weiſe dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell (ſeinem Begriff nach) nicht aufhöre, endlich zu ſein, ſo ſei in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen ſo enthalten, daß ſich jedes aus ihr für ſich ſelbſt ein eigenes Leben nehmen und in ein unterſchiedenes Daſein übergehen *könne*; wiewohl auch in dieſem Fall die einzelnen Dinge nicht wirklich ſo getrennt ſeien, wie wir ſie erblicken, ſondern jedem Weſen nur in dem Maße aus der Einheit herausgetreten erſcheinen, in dem es ſelbſt ſich von ihr abgeſondert habe. Die *Möglichkeit*, für ſich zu ſein, ſei jedem Weſen vorher beſtimmt, die *Wirklichkeit* des abgeſonderten Daſeins liege nur in ihm ſelbſt. Es iſt dieß allerdings eine ſehr unſichere Ableitung, bei der es weder über die Nothwendigkeit, noch über die Bedeutung des Einzeldaſeins zu einer klaren und feſten Beſtim-

mung kommt. Indeſſen fährt der Philoſoph fort, als ob er dasſelbe damit wirklich, und nicht blos für unſere Vorſtellung, gewonnen hätte. Durch die Trennung der Dinge von ihrem Urquell entſtehen zwei Welten, deren Unterſchied aber doch immer (wie ſchon S. 670 bemerkt wurde) nur als ein quantitativer betrachtet werden darf: die reale und die ideale, die natürliche und die geiſtige.[1]) Jene entſteht durch die Aufnahme der Unendlichkeit in die Endlichkeit, des Weſens in die Form, dieſe durch Aufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, der Form in das Weſen. Weil aber beide an ſich dasſelbe, die Erſcheinung desſelben Abſoluten ſind, ſo ſind in jeder alle drei Potenzen enthalten, nur in jeder unter einer eigenthümlichen Beſtimmung; und ebenſo iſt jede Potenz für ſich wieder abſolut, ſo daß in jeder alle ſich wiederholen, und in jeder die ganze Indifferenz des Weſens und der Form ausgedrückt iſt. Die Einbildung des Weſens in die Form, die Einbildung der Form in das Weſen, und die Ineinsbildung beider, dieß ſind die drei Momente, welche in jedem der beiden Gebiete ſich ablöſen und in immer neuer Wiederholung die Entwicklung derſelben beſtimmen (IV, 412 ff.)

In der Natur ſtellt ſich die Einbildung des Unendlichen in das Endliche auf der erſten Potenz als der Raum dar, welcher wieder in ſeinen drei Dimenſionen die drei Potenzen ausdrückt; die des Endlichen in das Unendliche als die Zeit; das Abbild des Ewigen im Endlichen dagegen iſt nur die Realität ſelbſt, in

1) Die letztere nennt Sch. in den „Ferneren Darſtellungen“ (IV, 416 f.) auch die göttliche Welt, ja er ſagt geradezu, wie die Natur an ſich betrachtet nichts anderes ſei, als die Einbildung des Weſens in die Form, ſo ſei die Einbildung der abſoluten Form in das Weſen das, was wir als Gott denken, und die Abbilder dieſer Einbildung ſeien in der ideellen Welt; im Abſoluten aber ſtehen dieſe beiden Wurzeln desſelben, Gott und Natur, in ewiger Durchdringung Im Bruno (S. 307) ſteht dafür nur: Gott und Natur ſeien nicht außer einander.

ihrer erſten Erſcheinung die Schwere.[1]) Die zweite Potenz in der realen Welt iſt das Licht, die dritte der Organiſmus.[2]) Was aber der Philoſoph bei dieſer Gelegenheit wiederholt und ausführlich über das Sonnenſyſtem und ſeine Geſetze bemerkt, kann hier um ſo weniger wiedergegeben werden, je gewaltſamer ſeine Deduktionen, und je mehr ihnen — zum Theil, wie es ſcheint, in abſichtlicher Nachahmung platoniſcher Darſtellungen — phantaſtiſche Elemente beigemiſcht ſind. Wir machen auch hier, wie gewöhnlich bei ihm, die Erfahrung, daß er um ſo unklarer und unverſtändlicher wird, je mehr er von den allgemeinen Principien zum beſondern fortgeht; und alle die Räthſel, welche er ſeinen Leſern aufgiebt, zu löſen, alle Quellen der Unklarheit bei ihm aufzuſuchen, würde ſich kaum verlohnen, ſelbſt wenn der Raum es verſtattete.

Der gleiche Schematiſmus wiederholt ſich in der geiſtigen Welt. Die Seele iſt an ſich unendliches Erkennen; aber ſofern ſie Einzelſeele iſt, exiſtirt dieſes unendliche Erkennen in ihr nur als endliches, ſie iſt in dieſer Rückſicht mit ihrem Leib eins, der Begriff dieſes beſtimmten Leibes, ja dieſer Leib ſelbſt. Es ſind daher in ihr zwei Elemente vereinigt, welche ſich ſelbſt wieder wie Leib und Seele verhalten, und nur die Einheit dieſer Elemente iſt das Ich. Sofern nun das Erkennen endliches, durch den Leib bedingtes iſt, erſcheint es als Anſchauung, ſofern es unendlich iſt, als Denken oder Wiſſen. In jeder von beiden Formen ſind wieder drei Momente zu unterſcheiden: dort Empfindung, Bewußtſein, Anſchauung; hier Begriff, Urtheil und Schluß. Auch dieſe gliedern ſich dann gleichfalls nach der Dreizahl in dreimal drei Kategorieen, ebenſoviele Arten des Urtheils, dreierlei Schlüſſe. Ueber dieſe bloße Verſtandeserkenntniß hebt ſich aber diejenige

1) So im weſentlichen im Bruno (IV, 263), womit aber die ſpätere Darſtellung (IV, 421. 426 ff.) nicht unmittelbar ſtimmt.

2) IV, 420 ff. vgl. VII, 184.

Art des Erkennens, welche allein dem Ewigen als ſolchem ſich zuwendet, jene Vernunfterkenntniß, die alles in ſeiner Weſenseinheit, unter der Form und aus der Idee des Abſoluten zu begreifen unternimmt, jene abſolute Philoſophie, als deren Hauptformen hier Schelling den Materialiſmus, Intellektualiſmus, Realiſmus und Idealiſmus bezeichnet.

Nach denſelben Geſichtspunkten, welche Schelling bei ſeiner Conſtruction des Univerſums leiten, conſtruirt er in ſeinen „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums“ (1803), einer von ſeinen anziehendſten, klarſten und in der Form vollendetſten Schriften, den Organiſmus der Wiſſenſchaften, indem er zunächſt die Philoſophie als die ideale Einheit, den inneren Organiſmus alles Wiſſens, aus den übrigen Fächern heraushebt und dann innerhalb der letzteren nach dem Schema des Realen, Idealen und Ewigen die Naturwiſſenſchaft, Geſchichte und Theologie unterſcheidet. Zur Naturwiſſenſchaft gehört die Medicin, zur Geſchichte die Rechtswiſſenſchaft; der Naturwiſſenſchaft entſpricht unter den reinen Vernunftwiſſenſchaften die Mathematik, während dieſelbe zugleich in ihrer Form das in jeder Beziehung abſolute Erkennen, das philoſophiſche, nachbildet. Von Schelling's Erörterungen über dieſe verſchiedenen Wiſſenſchaften ziehen namentlich die über die Theologie (a. a. O. 286 ff.) unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, weil ſie ihm Gelegenheit geben, ſeine Anſicht über die Religion und das Chriſtenthum darzulegen. Als er zuerſt durch ſeine theologiſchen Studien auf dieſe Gegenſtände geführt worden war, hatte er ſich mit denſelben vorzugsweiſe nach der hiſtoriſch-kritiſchen Seite beſchäftigt, und er hatte noch auf der Univerſität namentlich die Frage nach den mythiſchen Elementen im alten und neuen Teſtament und nach der Entſtehung und dem Charakter der religiöſen Mythen überhaupt in einigen kleineren Arbeiten im Sinne des damaligen Rationaliſmus, im Geiſt eines Semler, Herder und Kant, behandelt. Als er ſich dann dem fichte'ſchen Idealiſmus zuwandte, hatte ſich ihm der

Begriff der Gottheit ähnlich, wie Fichte, in den der ſittlichen Weltordnung und ihres verborgenen, in Wahrheit nur im abſoluten Ich liegenden Grundes aufgelöſt (ſ. o. S. 667); die poſitive Religion von dieſem Standpunkt aus zu beſprechen, wozu ihm ſeine Geſchichtsanſicht immerhin die Mittel gewährt hätte, ſah er ſich nicht veranlaßt. Dagegen glaubte er auf dem Standpunkt der Identitätsphiloſophie zwiſchen der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit und ſeinen eigenen Beſtimmungen über das Abſolute und die Offenbarung desſelben im Idealen und Realen eine ſo nahe Verwandtſchaft zu entdecken, daß er beide ſchon im Bruno ſich gleichſetzt (ſ. o. S. 674); noch beſtimmter geſchieht dieß in den „Vorleſungen", wenn er hier (V, 294) ſagt: Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch ſeine eigene Geburt in die Endlichkeit ſei der Grundgedanke des Chriſtenthums, und die Vollendung ſeiner ganzen Weltanſicht liege in der Idee der Dreieinigkeit; der ewige Sohn Gottes ſei das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes ſei; dieſes erſcheine als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließe und die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffne. Neben ſeinem ſpekulativen Inhalt wird ferner, wie dieß hierin ſchon angedeutet iſt, auch der geſchichtlichen Bedeutung des Chriſtenthums die höchſte Anerkennung gezollt. Von den drei Perioden der Geſchichte, die jetzt etwas anders geſtellt werden, als früher (oben S. 667), ſoll die letzte, die der Vorſehung, durch das Chriſtenthum eingeleitet werden; mit ihm, ſagt Schelling, ſei der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Princip das Unendliche war, dadurch gemacht worden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, um es in ſeiner eigenen Perſon Gott zu opfern und dadurch zu verſöhnen. Seine erſte Idee ſei daher nothwendig der Menſch gewordene Gott, Chriſtus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt (V, 290 f.). Selbſt dem kirchlichen Offen-

barungsglauben nähert er ſich durch die Behauptung (V, 286): der erſte Urſprung der Religion, wie jeder andern Erkenntniß und Kultur, ſei allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich. Aber ſo beachtenswerth dieſe Berührungspunkte mit der poſitiven Theologie ſind, ſo iſt doch Schelling's Stellung zu derſelben in der Hauptſache noch die eines philoſophiſchen Rationaliſmus, welcher zwiſchen den geſchichtlichen und den idealen Beſtandtheilen der Religion ſcharf unterſcheidet: die religiöſe Ueberlieferung als ſolche hat für ihn noch keine weſentlich höhere Bedeutung, als ſie für einen Kant oder Leſſing gehabt hatte. Die Bemühungen der Theologen, die Göttlichkeit des Chriſtenthums auf geſchichtlichem Wege, aus den Wundern u. ſ. f. zu beweiſen, erſcheinen ihm als ein wahrer Verrath an der Religion; das wahre Organ der Theologie iſt ihm die Philoſophie, die wahre Bedeutung ihrer Lehren liegt in den ſpekulativen Ideen, die ſie enthalten. Die Menſchwerdung Gottes, erklärt er, ſei eine Menſchwerdung von Ewigkeit, Chriſtus als Einzelner dagegen eine völlig begreifliche Perſon; und wenn er ihm zugeſteht, daß keiner vor ihm das Unendliche auf ſolche Weiſe geoffenbart habe, ſo behauptet er doch zugleich, im Chriſtenthum habe nur derſelbe religiöſe Idealiſmus, welcher von Indien aus durch den ganzen Orient gefloſſen ſei, ſein bleibendes Bett gefunden. Das Chriſtenthum war aber überdieß, wie er glaubt, anfangs noch lange nicht das, was es in der Folge geworden iſt. Schon im Geiſte des Paulus wurde es etwas anderes, als es in dem ſeines erſten Stifters war; und über die bibliſchen Schriften urtheilt der Philoſoph: man könne ſich des Gedankens nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung dieſe Bücher für das Chriſtenthum geweſen ſeien, die an ächt religiöſem Gehalt keine Vergleichung mit ſo vielen andern, vornehmlich den indiſchen, auch nur von Ferne aushalten. Er lobt daher die römiſche Hierarchie, daß ſie dieſelben dem Volk entzogen habe, und bewundert die Kirchenlehrer, welche aus ihrem dürftigen Inhalt ſo viel ſpeku-

lativen Stoff zu ziehen wußten. Jetzt aber, sagt er, seien die bisherigen Formen des Christenthums zerfallen, es sei die offenbare Unmöglichkeit, es in der exoterischen Gestalt zu behaupten; das Esoterische müsse also hervortreten und von seiner Hülle befreit für sich leuchten, bis es wieder in neue und dauerndere Formen gekleidet werde; es müsse das absolute Evangelium, welches die Philosophie vorbereitet habe, verkündigt werden.[1])

So schließt Schelling seine Betrachtung der Religion hier noch, ähnlich wie Lessing und Kant (oben S. 386. 505 f.), mit der Forderung ihrer geistigen Vollendung. Erst eine Veränderung seines eigenen Systems brachte ihn der positiven Religion so nahe, daß er diese als ein wesentliches Element in seine philosophische Construction mit aufzunehmen versuchte.

4. Schelling's Uebergang zur Theosophie.

Das System, dessen Grundzüge im vorstehenden dargestellt wurden, hatte seine Stärke nicht blos in der Folgerichtigkeit, mit der es sich aus dem fichte'schen Idealismus entwickelt hatte, sondern auch in der Großartigkeit seines ganzen Standpunkts, in der Tiefe und Lebendigkeit seiner Weltanschauung, in der Energie, mit der hier alle Formen des Seins auf ihren absoluten Grund zurückgeführt, als Theile Eines Ganzen, als Erzeugnisse derselben unendlichen Kraft erkannt wurden. Aber wenn man auch von allem dem absieht, was diesem System von Seiten der Erfahrungswissenschaft oder anderer philosophischer Ansichten entgegengehalten werden konnte, um es nur nach dem Masstab zu beurtheilen, den es selbst uns an die Hand giebt, so läßt sich doch ein tiefgehender Mangel so wenig übersehen, daß er sich auch seinem Urheber selbst nicht lange verbergen konnte. Schelling war von dem Endlichen auf das Absolute zurückgegangen; er hatte alle

1) A. a. O. 296 ff. vgl. die Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" V, 117 ff.

Beſonderheit und alle Gegenſätze in's Abſolute verſenkt, er hatte alles, nach Spinoza's Anweiſung, unter der Form der Ewigkeit betrachtet. Aber er hatte es nicht vermocht, ja er hatte es kaum ernſtlich verſucht, das Endliche als ſolches aus jenem unendlichen Princip abzuleiten. Er hatte ſich bei dem Satze beruhigt, daß alles ſeinem Weſen nach aus dem Abſoluten gar nicht herausgetreten, daß es an ſich die abſolute Identität ſelbſt ſei. Das Abſolute war die Nacht, in der alle Unterſchiede der Dinge ausgelöſcht wurden, aber es hatte nicht die Kraft, ſie aus ſeinem Schoße wieder hervorgehen zu laſſen. In ſeinem Begriffe lag nichts, was die befremdende Thatſache erklärte, daß das, was an ſich Eins iſt, ſich uns als ein getheiltes, das, was an ſich dasſelbe iſt, als ein verſchiedenes darſtellt. Auch der Bruno (oben S. 675) hatte dieſes in keiner Weiſe begreiflich zu machen vermocht. Das Endliche, ſagte er, *könne* ſich aus der abſoluten Einheit ſein eigenes Leben nehmen. Als ob es ſich bei der Frage nach dem Urſprung der Welt um eine bloße Möglichkeit, etwas zufälliges und willkührliches, handelte; und als ob das Endliche nicht ſchon als Endliches, in ſeinem Unterſchied vom Abſoluten, geſetzt ſein müßte, wenn es im Stande ſein ſoll, ſich aus demſelben ſein eigenes Leben zu nehmen. Und doch giebt Schelling ſelbſt zu, es ſei die erſte und nothwendige Abſicht der Philoſophie, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Abſoluten zu begreifen[1]). Dieſer Aufgabe hatte er bis dahin nicht entſprochen. Auch in den Vorleſungen über das akademiſche Studium macht er nur einen ſchwachen Verſuch dazu. Die Dinge, ſagt er (V, 317 f. 324), ſeien in Gott durch ihre Ideen; da aber dieſe nicht todt ſeien, ſondern lebendig, die erſten Organiſmen der göttlichen Selbſtanſchauung, die an allen Eigenſchaften ſeines Weſens theilnehmen, ſeien ſie, gleich Gott, produktiv, ſie bilden ihre Weſenheit in das Beſondere und machen ſie durch einzelne Dinge

1) Meth. d. akad. Stud. V, 324.

erkennbar; sie verhalten sich als die Seelen dieser Dinge, und wenn ein Endliches als solches das ganze Unendliche in sich gebildet trage, wie der vollkommenste Organismus, so trete das Wesen desselben auch wirklich als Seele, als Idee, zu ihm hinzu, und die Realität löse sich in der Vernunft wieder in Idealität auf. Der Uebergang vom Absoluten zum Endlichen ist damit nicht erklärt. Will man auch mit dem Philosophen über seine sonstigen Voraussetzungen nicht rechten, will man es sich auch gefallen lassen, daß das Absolute seinen Inhalt in einer Ideenwelt ausbreitet, so bleiben doch diese Ideen durchaus im Absoluten und selbst die weitere Annahme, daß sie gleichfalls produktiv seien, führt nicht weiter: da in ihren Erzeugnissen nichts sein kann, was nicht durch die Schöpferkraft der Ideen in ihnen gesetzt wäre, so sind dieselben ebenso, wie jene, von der Einheit des Absoluten umschlossen, und es bleibt durchaus räthselhaft, wie sie aus ihr heraustreten, oder auch nur sich selbst aus ihr herausgetreten erscheinen können. Denn auch das letztere würde ja schon eine Losreißung der Dinge vom Absoluten voraussetzen; an sich sind sie ja eins mit ihm, nur wenn sie sich in ihrem eigenen Bewußtsein von ihm getrennt haben, kann ihnen der Schein, als ob sie von ihm getrennt seien, entstehen.

Auch dem Philosophen selbst machte sich diese Lücke in seinem System bald genug fühlbar. Schon 1804 sehen wir ihn in der merkwürdigen kleinen Schrift „Philosophie und Religion" mit demselben Veränderungen vornehmen, die er zwar, wie gewöhnlich, nicht als solche anerkannt hat, deren Bedeutung sich aber trotzdem nicht verkennen läßt. An sich selbst, sagt er hier (VI, 29 ff.), sei das Absolute nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen sei die ewige Form; das Absolute könne nicht ohne die Absolutheit, Gott nicht ohne sein Selbsterkennen gedacht werden; und kraft dieser Form werde das Ideale im Realen als seinem Gegenbilde objektiv. Das Absolute könne aber nicht Grund von etwas sein, das nicht gleich ihm absolut wäre; das Reale sei daher als

ein anderes Absolutes zu betrachten, und es müsse deßhalb auch die Macht haben, seine Idealität gleichfalls in Realität umzuwandeln und in besonderen Formen zu objektiviren. Dieses zweite Produciren sei nun das der Ideen, welche ihrerseits nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv seien. Aber wie die Ideen ihr Sein nur in der Ureinheit haben, so produciren sie auch nur Absolutes; die ganze absolute Welt reducire sich daher mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes, so daß nichts wahrhaft besonderes, nichts in ihr sei, das nicht absolut, ideal, reine natura naturans wäre. Von diesem Absoluten zum Wirklichen gebe es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt sei nur durch einen Sprung, eine Entfernung, einen Abfall vom Absoluten denkbar. Die Möglichkeit dieses Abfalls liegt nach Schelling in der Freiheit, welche dem Gegenbild des Absoluten als solchem zukommen mußte; der Grund seiner Wirklichkeit einzig in dem Abgefallenen selbst, welches daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Was ursprünglich in der Seele als Idee war, das erzeugt sie jetzt als ein Reales und demnach als Negation der Idee; sie schafft die natura naturata als das Abbild der Idee im Nichtseienden, die Zeit und den Raum und die Materie, dieses Scheinbild der wahren Realität; sie schaut im Lichte sich selbst wieder hinein in die Natur und erblickt die Ideen in ihren unmittelbaren Abbildern, den Gestirnen. Seine äußerste Spitze erreicht ihr Fürsichsein in der Ichheit; in derselben erfolgt aber auch die Umkehr, indem die Ureinheit als Vernunft in die abgebildete Welt hereinfällt. Die Rückkehr in die Idealwelt vollzieht sich für die Einzelnen durch ihr individuelles Leben, dessen letztes Ziel aber nicht eine endlose persönliche Fortdauer, sondern das Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung, die Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit ist; für das Universum durch die Geschichte, dieses „Epos im Geiste Gottes gedichtet", dessen zwei Hauptpartheien die Entfernung der Menschheit von ihrem Centrum und die Rück-

kehr zu ihm ſind, jene die Ilias, dieſe die Odyſſee der Geſchichte. An den Anfang der Geſchichte ſtellt Schelling auch hier wieder, ſogar noch beſtimmter, als früher, die Erziehung der Menſchen durch höhere Naturen, ein goldenes Zeitalter, in dem auch die Erde noch vollkommener geweſen ſein ſoll; als ihre Endabſicht bezeichnet er die Verſöhnung des Abfalls, welcher ſich dann als das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes, der ſelbſterworbenen Abſolutheit der Ideen, erweiſen ſoll. Mit der Rückkehr der Seelen in Gott ſoll die Sinnenwelt in der Geiſterwelt verſchwinden. Schelling ſchließt ſich mit dieſen Anſichten theils an Plato, theils und beſonders an die Neuplatoniker und Scotus Erigena an. Eben dieſes ſoll auch der eigentliche Inhalt der Religion ſein; der aber, wie Schelling will, nur eſoteriſch, in Myſterien, überliefert werden ſollte; denn eine wahre Oeffentlichkeit könne eine Religion doch nicht haben, der es an einer auf Naturſymbolik gegründeten Mythologie fehle.

So ſchwungvoll aber der Philoſoph dieſe Gedanken ausgeführt hat, auf die Dauer wußte er ſich doch bei denſelben nicht zu beruhigen. Die endliche Welt aus einem Abfall der Ideen oder der Seelen erklären, heißt in Wahrheit ſie gar nicht erklären; denn die Möglichkeit dieſes Abfalls müßte doch wieder erklärt werden, und ſie kann dieß (wie ſchon S. 682 bemerkt wurde) nur unter der Vorausſetzung, daß die Abgefallenen auch vor ihrem Abfall ſchon endlich waren. Es wiederholt ſich daher die Frage, wie aus dem Abſoluten ein Endliches hervorgehen konnte, und man ſieht ſich immer wieder in die Nothwendigkeit verſetzt, *entweder* das Daſein des Endlichen überhaupt für einen bloßen Schein zu halten, von dem aber ſchwer zu ſagen wäre, wie und für wen er entſtehen kann, *oder* das Princip des endlichen Daſeins in das Abſolute ſelbſt zu verlegen, welches dann aber nicht mehr in dem gleichen Sinne, wie bisher, als die abſolute Identität gefaßt werden kann.

Wir ſehen nun Schelling wirklich noch längere Zeit unſicher

darüber, welchen von dieſen zwei Wegen er einſchlagen ſolle. In demſelben Jahre, in dem „Philoſophie und Religion“ erſchien, ſagt er[1]) auch wieder (wie oben S. 671), alle Beſonderheit ſei relativ auf das All bloßes Nichtſein, das Leben des Beſonderen in ſich ſelbſt ſei getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben, und die Philoſophie könne die Erſcheinung als poſitive Realität nicht ableiten, weil ſie eben nur das Nichtſein oder das nicht-wahre Sein der Dinge ſei. Selbſt noch 1806 erklärt er ſich in ähnlicher Weiſe[2]). Das allein Reale im All ſind nach dieſer Darſtellung die „Poſitionen“ (dasſelbe, was Sch. ſonſt Ideen nennt), welche mit Gottes Poſition ſeiner ſelbſt geſetzt und in ihm begriffen ſind; aller Unterſchied unter den Dingen und alle Endlichkeit beſteht nur in den Relationen dieſer Weſenheiten zu einander, iſt aber ebendeßhalb etwas an ſich ſelbſt nichtiges, etwas, das überall keine Exiſtenz hat. Mit dieſen Sätzen befinden wir uns noch ganz auf dem Standpunkt der Identitätsphiloſophie. Dagegen ſagt Schelling in dem gleichen Jahr in der Streitſchrift gegen Fichte (VII, 54 ff.) faſt mit den Worten des alten Theoſophen (ſ. o. S. 19), auf den er ſchon ſeit einigen Jahren durch Fr. Baader aufmerkſam gemacht worden war: ein Weſen, das blos es ſelbſt wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt; ſolle es als Eins *ſein*, ſo müſſe es ſich offenbaren in ihm ſelbſt; es offenbare ſich aber nicht, wenn es blos es ſelbſt, wenn es nicht

1) In dem „Syſtem der geſammten Philoſophie und der Naturphiloſophie insbeſondere“, welches 1804 geſchrieben, aber erſt 1860 (W. W. I. Abth. VI) gedruckt wurde, S. 187 f. Näher glaube ich in den Grenzen der gegenwärtigen Darſtellung weder auf dieſe noch auf andere erſt nach Schelling's Tod bekannt gewordene Schriften eingehen zu ſollen, da dieſelben auf den Fortgang der deutſchen Philoſophie keinerlei Einfluß gehabt haben.

2) Aphorismen z. Einl. in die Naturphiloſophie. W. W. I. Abth. VII, 159 ff. 180. 189 f.

in ihm selbst ein anderes und in diesem anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem anderen sei. Die göttliche Einheit sei von Ewigkeit eine lebendige, wirklich existirende; dieß sei sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebäre sich also ewig in die Form, es offenbare sich als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Viele sei, aber nur sei durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Es existire also wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider; Gott sei wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselbigen ewigen Wesens als Vielen, und er sei nichts wie dieses Band. Das Wesen habe den Gegensatz ewig und ursprungslos in sich; aber nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, trete es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Dieses ewige Ineinanderscheinen des Wesens und der Form sei das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott. In diesen Aeußerungen weht unverkennbar ein anderer Geist, als in denen, welchen wir einige Jahre vorher begegnen. Wenn der Philosoph damals jeden inneren Gegensatz von dem Absoluten auf's angelegentlichste abwehrte, so erklärt er jetzt, Gott könne ohne einen solchen nicht als wahrhaft wirklich gedacht werden und er findet eben hierin auch den Grund seiner Offenbarung in der Welt.

Bestimmter hat Schelling diesen Gedanken, an der Hand J. Böhme's, in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (WW. VII, 331 ff.) und an einigen andern Orten[1]) ausgeführt. Dieß gerade soll es sein, wie Schelling

1) Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen (1812) W. W. 1. Abth. VIII, 54 ff. Antwort an Eschenmayer ebd. 161 ff.

jetzt ſagt, was uns über die Lebloſigkeit und Starrheit des Spinoziſmus, über ſeine mechaniſche Naturanſicht, über ſeinen ganzen einſeitigen Realiſmus hinausführt, was uns einen lebendigen Gott und einen Unterſchied der Dinge von Gott anzunehmen möglich macht, daß zwiſchen Gott ſelbſt im abſoluten Sinn und demjenigen in Gott unterſchieden wird, was nicht er ſelbſt, ſondern Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Das göttliche Weſen, wie es allen Gegenſätzen vorangeht, nicht als die abſolute Identität, ſondern als die abſolute Indifferenz, das reine Weder-Noch derſelben, iſt der Urgrund oder vielmehr der Ungrund. Dieſer Ungrund muß aber nothwendig in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergehen. Denn wie überall das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgeht, das Licht aus der Finſterniß, das Lebendige aus dem, was vor und unter ihm iſt, ſo muß es auch bei Gott ſein. Auch er muß eine Grundlage ſeiner Exiſtenz haben, wenn auch freilich keine von ihm unabhängige und verſchiedene, ſondern eine ſolche, die von ihm ſelbſt, nach dem einen Beſtandtheil ſeines Weſens, nicht verſchieden, nicht über, ſondern unter ihm iſt; und wenn er ſelbſt in ſeiner Vollkommenheit der höchſte Verſtand iſt, ſo wird dieſer Grund nur als dunkel, verſtand- und bewußtlos, wenn er der Geiſt iſt, ſo wird jener nur mit Böhme (ſ. o. S. 20) als die Natur in Gott bezeichnet werden können. Das gleiche ergiebt ſich aber auch aus der Betrachtung der Welt. Denn alle Dinge ſind im Werden; werden können ſie aber nicht in Gott, abſolut betrachtet, da ſie unendlich von ihm verſchieden ſind, ſondern nur in einem von ihm verſchiedenen Grunde; da aber doch nichts außer Gott ſein kann, ſo bleibt nur übrig, daß ſie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er ſelbſt iſt.

Dieſer Grund der Exiſtenz Gottes, ſagt nun Schelling, ſei die Sehnſucht, die das ewig Eine empfinde, ſich ſelbſt zu gebären. Dieſe Sehnſucht ſei nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig. Sofern ſie Gott, d. h. die unergründliche Einheit,

gebären wolle, ſei ſie zwar Wille; aber noch ein ſolcher, in dem kein Verſtand ſei, daher auch nicht ſelbſtändiger und vollkommener Wille, aber doch ein Wollen des Verſtandes, nicht ein bewußter, ſondern ein ahnender, deſſen Ahnung der Verſtand ſei. Dieß ſei jenes Regelloſe, das immer noch im Grund aller Ordnung in der Welt liege, jene unbegreifliche Baſis der Realität in den Dingen, jener nie aufgehende Reſt, der ſich nicht in den Verſtand auflöſen laſſe. Aus dieſer Sehnſucht, dieſer erſten dunkeln Regung des göttlichen Daſeins, erzeuge ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche er ſich ſelbſt in einem Ebenbild erblicke. In dieſer Vorſtellung zuerſt ſei Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht, ſie ſei im Anfange bei Gott und der *in* Gott gezeugte Gott ſelbſt. Sie ſei zugleich der Verſtand, das *Wort* jener Sehnſucht, und der ewige Geiſt, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt ſei, ſpreche das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen ſchaffender und allmächtiger Wille werde.

Es wäre vergebliche Mühe, dieſe Darſtellung, welche eben nur im Helldunkel einer dichteriſchen Spekulation ihre eigenthümliche Farbe bewahrt, auf deutliche und widerſpruchsloſe Begriffe zurückführen zu wollen. Wir werden es ebenſowenig auf uns nehmen können, ſie zu der kirchlichen Lehre von den drei göttlichen Perſonen, mit welcher Schelling ſelbſt ſie zu verknüpfen verſucht, in ein klares Verhältniß der Uebereinſtimmung zu ſetzen. Wenn endlich die Abſolutheit des göttlichen Weſens mit einer Entwicklung desſelben aus dem Grunde ſich nicht vertragen will, ſo erlaubt uns doch der Philoſoph ſelbſt ſo wenig, die letztere zu beſeitigen, daß er auch noch ſpäter (VIII, 170) ausdrücklich erklärt, Gott ſei nicht von Ewigkeit im Zuſtand der Aktualität und der geoffenbarten Exiſtenz geweſen, ſondern er habe im Gegentheil einen Anfang ſeiner Offenbarung gemacht.

Nachdem nun der Verſtand ſchöpferiſcher Wille geworden iſt, bewirkt er, — um in unſerem Bericht fortzufahren —

in der anfänglich regellosen Natur die Scheidung der Kräfte, hebt aber ebendadurch die im Geſchiedenen verſchloſſene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervor. Die in dieſer Scheidung getrennten Kräfte ſind der Stoff, aus welchem nachher der Leib gebildet wird, das als Mittelpunkt der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Dieſer ganze Proceß vollzieht ſich aber nur allmählich: bei dem Widerſtreben der Sehnſucht wird das innerſte Band der Kräfte nur ſtufenweiſe gelöſt, und jede Stufe iſt durch ein neues Naturprodukt bezeichnet, bis in der höchſten Scheidung der Kräfte das innerſte Centrum derſelben in's Licht erhoben wird, was unter den uns ſichtbaren Creaturen nur im Menſchen geſchieht. Weil nun alle Weſen aus dem Grunde ſtammen, haben alle den Eigenwillen in ſich, weil aus dem Verſtande, den Univerſalwillen. Im Menſchen aber ſind beide in der höchſten Kraft; dadurch, daß er creatürlich iſt, hat er ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in ſich, dadurch, daß dieſes Princip im Licht verklärt iſt, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der Geiſt, und in ihm offenbart ſich Gott als Geiſt, als actu exiſtirend. Weil aber die Identität beider Principien in ihm nicht ebenſo unauflöslich iſt, wie in Gott, iſt es möglich, daß ihr richtiges Verhältniß ſich verkehrt, die Selbſtheit ſich von dem Lichte trennt und der Eigenwille das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Particularwille zu ſein ſtrebt, und hierin, nicht in einem bloßen Mangel, einer bloßen Unvollkommenheit, beſteht das Böſe.

In der Natur kann nun dieſe Verkehrung der Principien noch nicht eintreten, wiewohl uns auch in ihr ſchon, wie Schelling glaubt und phantaſtiſch genug ausführt, in manchen Erſcheinungen unverkennbare Vorzeichen des Böſen begegnen. Erſt am Ziel der Natur, im Menſchen, bricht das Böſe als ſolches hervor. Der Anlaß dazu liegt in der Erregung des Eigenwillens, welche vom Grund ausgeht. Aber zur Wirklichkeit kommt es immer nur durch die eigene That des Menſchen. Die Sol-

licitation des Grundes erweckt den eigenen Willen nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei und vom Guten überwältigt werde. Böse wird die Selbstheit erst dann, wenn sie sich von dem Guten, dem Universalwillen, losreißt, und dieß läßt sich nur auf die eigene Wahl des Menschen, auf seine Freiheit, zurückführen. Diese Freiheit darf aber freilich nach Schelling nicht als ein Vermögen der willkührlichen Entscheidung ohne bestimmende Gründe aufgefaßt werden, denn ein Zufall ist überhaupt unmöglich; gegen dieſen Indeterminismus ist der Determinismus in seinem Rechte. Das richtige ist vielmehr die Lehre des Idealismus (Kant; s. o. S. 457 f.), nach welcher einerseits zwar die Handlungen jedes Menschen aus seinem außer der Zeit und dem Causalzusammenhang stehenden intelligibeln Wesen mit absoluter Nothwendigkeit folgen, andererseits aber diese Nothwendigkeit selbst die absolute Freiheit, das Wesen des Menschen seine eigene That ist. Diese That gehört, wie Schelling sagt, nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch; der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, hat sich in der ersten Schöpfung in bestimmter Gestalt ergriffen und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar seine Körperbeschaffenheit bestimmt ist. Daß aber dieses außerzeitliche damit doch wieder zu einem vorzeitlichen und also auch zu einem zeitlichen wird, läßt sich so wenig, wie die übrigen Schwierigkeiten und Widersprüche dieses eigenthümlichen Philosophem's übersehen.

Wie im Einzelnen, so liegen auch in der Menschheit die beiden Principien aller Dinge im Streite, und der Schauplatz dieses Kampfes ist die Geschichte, diese zweite und höhere Offenbarung der Gottheit, das Gegenbild ihrer ersten Offenbarung in der Natur. Der ganze Verlauf der Geschichte zerfällt aber in zwei große Perioden. Zuerst läßt Gott den Grund allein wirken, und es walten deßhalb in dieser Zeit nur einzelne göttliche Wesen,

nicht das Göttliche in seiner Einheit. Auf das goldene Weltalter mit seiner seligen Unentschiedenheit und moralischen Bewußtlosigkeit folgt eine Zeit waltender Götter und Heroen, einer Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöge. Es erschien die höchste Verherrlichung der Natur in der griechischen Religion, Kunst und Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich im römischen Reich als welteroberndes hervortrat. In demselben Maß aber näherte sich auch der Zeitpunkt, wo das zweite Princip, das des Lichtes, sich offenbaren sollte. Im Widerstreit mit ihm treten nun erst die Kräfte des Grundes als das Böse hervor. Um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten und den Zusammenhang der Schöpfung mit Gott wiederherzustellen, erscheint das höhere Licht als Mittler in persönlicher Gestalt. Es beginnt eine Zeit der Zeichen und Wunder, ein Kampf der göttlichen und der dämonischen Mächte. Die Herrlichkeit der alten Welt löst sich auf, ihr schöner Leib zerfällt, und die Fluthen der Völkerwanderung überströmen ihren Grund, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen, ein neues Reich, in welchem im offenen Streite des Guten gegen das Böse Gott als Geist sich offenbart. Das letzte Ziel der Geschichte ist aber die vollständige Erhebung des Grundes in das Licht. „Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die alles in allem ist“ (VII, 408).

5. Die positive Philosophie.

Dieß ist die letzte Form der schellingischen Philosophie, die eine Spur in der Geschichte zurückgelassen hat. Der Philosoph

ſelbſt freilich hörte auch ſpäter nicht auf, an ſeinem Syſtem umzuformen und fortzuarbeiten. Aber von dem Ergebniß dieſer Arbeit kam der Welt kaum die eine oder die andere ſpärliche Kunde zu, wie i. J. 1834 durch jene Vorrede (WW. 1. Abth. X, 201 ff.), in der Schelling, unter gehäſſigen Ausfällen gegen den vor drei Jahren verſtorbenen Hegel, erklärte: die rein aprioriſche und rationale Philoſophie, welche von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich nur von dem nicht nicht zu Denkenden anfange, ſchließe nur das negative in aller Erkenntniß in ſich, nicht aber das poſitive; es ſtehe daher der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren werde, ohne daß andererſeits der Vernunft das Recht entzogen werde, im Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt des Prius der Gottheit, zu ſein, und von dieſer neuen Philoſophie ſei auch erſt die Vereinigung des Rationalismus mit dem wahren Empirismus zu erwarten. Was hier in Ausſicht geſtellt war, das ſollte in den Berliner Vorleſungen gegeben werden, welche uns jetzt in den nachgelaſſenen Werken, namentlich im 3ten und 4ten Bande derſelben, urkundlich vorliegen; deren Inhalt aber auch ſchon damals, gegen Schelling's Willen, in der Hauptſache richtig bekannt gemacht wurde.

Die Vernunft, ſagt hier Schelling (W. W. 2. Abth., III, 57), finde in ſich das Prius alles Seins, und an demſelben das Princip einer aprioriſchen Erkenntniß alles Seienden. Aber was ſich auf dieſem Wege erkennen laſſe, ſei nur das Was, nicht das Daß der Dinge. Was exiſtiren werde, laſſe ſich a priori einſehen, daß es exiſtire, könne die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten. Er unterſcheidet demnach auch hier zwei Theile des philoſophiſchen Syſtems: die reine aprioriſche Vernunftwiſſenſchaft, oder die negative Philoſophie, und die poſitive Philoſophie oder diejenige, welche durch „freies Denken" auf dem Weg eines „metaphyſiſchen Empirismus" (III, 114) das Wirkliche erkenne. Nur will er (z. B.

III, 81) auch jetzt, wie immer, nicht einräumen, daß damit sein früherer Standpunkt geändert, sondern höchstens, daß er ergänzt werde. Näher handelt es sich in der negativen Philosophie, nach dieser Darstellung, um drei Hauptbestimmungen. Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Sie wird daher nur die unendliche Potenz des Seins, nur das unendliche Seinkönnen, oder das unmittelbar Seinkönnende, welches sich aber ebensogut auch als die Einheit von Seinkönnen und Nichtseinkönnen bezeichnen läßt, zu ihrem ursprünglichen Inhalt haben. Dieß ist die erste Potenz, das Prius des Seins, das, was ihm, nicht der Zeit, aber dem Begriff nach vorangeht. Aus dem Seinkönnenden geht als zweites das hervor, was nicht blos sein kann, sondern ist, das nicht mehr nicht sein könnende, das rein Seiende oder nothwendig Seiende, das „unvordenkliche Sein". Beide sind an sich dasselbe, Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen, und beide verhalten sich gegen das künftige Seiende gleichsehr als nichts. Das Seinkönnende ist der nichtwollende Wille, das rein Seiende das unendlich und gleichsam willenlos wollende, das „blind existirende, nur zufällig nothwendige." Das eine ist reine Potenz, die reine Voraussetzung, das Subjekt oder der Grund des Seins, das andere ist reiner Actus, jenes das Unbegrenzte, dieses das Begrenzende, aber beide sind identisch, nicht Theile desselben Ganzen, sondern dieses Ganze selbst. Das Wirkliche ist also nur das Eine, welches sich als das Seinkönnende zum Subjekt seiner selbst, und sich als das rein Seiende zum Objekt hat, das vom einseitigen Können und vom einseitigen Sein Freie, das zu sein und nicht zu sein Freie, das Subjekt-Objekt, das, was als Aktus Potenz bleibt und als Potenz zugleich Aktus ist, mit Einem Wort also die Einheit der ursprünglichsten Gegensätze, in welcher wir Schelling's früheres höchstes Princip, die absolute Identität, unschwer wiedererkennen werden[1]).

1) WW. 2. Abth. III, 62 f. 201 ff. IV, 335 ff. u. a. St.

Alle diese Begriffe bezeichnen aber erst die Principien oder Potenzen des künftigen Seins. Das Ganze selbst, in dem sie sind, kann nur der vollendete schlechthin freie und sich selbst besitzende, an keine Art des Seins gebundene, absolute Geist sein. Diesen können wir aber nicht durch die bloße Vernunft, durch ein aprioriſches, ebendeßhalb aber blos hypothetisches Philosophiren finden, sondern er selbst muß sich uns durch seine Wirklichkeit beweisen. Mit ihm verlassen wir daher die negative Philosophie und treten in die positive über.

Schelling beschreibt (III, 256 ff.) den vollkommenen Geist nach Hegel's Vorgang als den zugleich an sich und für sich seienden und bezeichnet als die Momente der Bewegung, in der er sich vollende, das an sich sein, außer sich sein und in sich selbst zurückkehren. Diese drei Momente sind in ihm in ungetrennter Wirklichkeit, die Potenzen sind in dem absoluten Geist nicht als Potenzen, sondern als er selbst. Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, nachdem jener Geist da ist, ihm an seinem eigenen Sein sich die Möglichkeit eines anderen, also „nicht ewigen Seins, zeige (III, 263 vgl. IV, 338). In dieser Beziehung auf das Andere modificirt sich nun die Bedeutung der drei Potenzen: die erste ist das Seinkönnende, die zweite das Seinmüssende, die dritte das Seinsollende. Aber der vollkommene Geist hat die völlige Freiheit, das ihm gezeigte Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen, es ist für ihn selbst (auch nach IV, 340) „völlig gleichgültig", was er thut, es hängt dieß blos von seinem Willen ab, und erst in dieser Freiheit stellt er sich als Gott dar. Wenn er es wirklich annimmt, so liegt das Motiv dazu eben nur in der Schöpfung selbst (S. 277 f.); doch unterläßt es Schelling nicht, zugleich auch den Gedanken, daß Gott ohne Schöpfung unselig und sich selbst unfaßlich wäre, freilich in höchst wunderlicher Form, auszuführen (S. 273 f.). Die Schöpfung selbst beschreibt er im Anschluß an frühere Darstellungen als einen auf dem Auseinandergehen und der Spannung der Potenzen beruhenden,

in der ſtufenweiſen Ueberwindung dieſer Spannung beſtehenden Proceß, deſſen Ziel erreicht iſt, wenn jenes Princip, das während des ganzen Proceſſes das außer ſich ſeiende iſt, wieder in ſich zurückgebracht iſt, als ein ſucceſſives Zuſichkommen deſſen, was im Menſchen das ſeiner ſelbſt bewußte iſt. Aus dem gleichen Proceß leitet er es auch ab, daß die drei Potenzen zu drei Perſonen in Gott werden. Mit der Schöpfung ſoll nämlich die zweite Potenz in Spannung geſetzt, zu einer außergöttlichen gemacht, der Sohn gezeugt werden; dieſer ſoll ebendamit in die Nothwendigkeit verſetzt werden, ſich ſelbſt zu verwirklichen; erſt wenn dieß geſchehen iſt, am Ende der Schöpfung, kehrt er als eigene Perſönlichkeit in Gott zurück und nun wird auch die dritte Potenz in das Sein wiedereingeſetzt und gleichfalls Perſönlichkeit (III, 310 ff.). Dieſe ganze Auseinanderſetzung iſt aber begreiflicherweiſe höchſt undurchſichtig. Wenn man nicht allein die Weltentſtehung, ſondern auch den trinitariſchen Proceß in Gott zu etwas frei, d. h. hier willkührlich, gewolltem, macht, wenn man von Vorausſetzungen ausgeht, wie die, daß Gott an nichts, auch nicht an ſein eigenes Sein gebunden ſei (III, 305), daß er ſein nothwendiges Exiſtiren in ein zufälliges verwandeln könne (IV, 344) u. dgl, ſo läßt ſich zum voraus nichts anderes erwarten, als was wir bei Schelling in dieſer letzten Darſtellung ſeines Syſtems überhaupt finden: eine wortreiche, verworrene, abſtruſe Scholaſtik, ein unerquickliches Gemenge aus ſpekulativen, ihren Hauptbeſtandtheilen nach ſeiner früheren Philoſophie entnommenen Ideen, trüber Theoſophie, willkührlich gedeuteten Bibelſtellen und kirchlicher Dogmatik.

Schelling erzählt nun weiter (III, 348 ff. 368 ff. IV, 35 f.), wie der Menſch durch den Sündenfall die Potenzen auf's neue in Spannung geſetzt, ſie ebendamit zu außergöttlichen Mächten gemacht, den Sohn vom Vater getrennt, in ein ihm nicht von Gott, ſondern von den Menſchen gegebenes Sein verſetzt, und die Nothwendigkeit eines zweiten Proceſſes herbeigeführt habe, durch

welchen der Sohn dieses Gott entfremdete Sein überwinde. Dieser Proceß, welcher im Bewußtsein verläuft, ist der theogonische oder mythologische, und das letzte Ergebniß desselben ist das, daß der Sohn der unabhängige Herr jenes Seins wird, so daß er es für sich behalten oder dem Vater wieder unterwerfen, überhaupt also mit ihm anfangen kann, was er will. Indem er nicht blos dieses, sondern auch sein eigenes außergöttliches Sein aufhebt und zum Vater zurückführt, ist er der Versöhner. Sein Tod ist der Akt, in welchem er dieß vollbringt, die göttliche Einheit wiederherstellt, und auch das Hervortreten des Geistes erst möglich macht. In der weitschweifigen Ausführung dieser Sätze verliert sich Schelling in Spekulationen, welche lebhaft an die Gnosis des zweiten Jahrhunderts erinnern; mit andern Bestandtheilen der kirchlichen Dogmatik weiß er sich auch den Glauben an Engel und Teufel in seiner Weise zurechtzumachen. Wir können ihm hier auf diesem Wege um so weniger folgen, da diese letzte Form seines Systems auf den Fortgang der deutschen Philosophie thatsächlich keinen Einfluß mehr gehabt hat. Nur an seine frühere Lehre hat eine philosophische Schule sich angeschlossen, und nur mit ihr können wir auch zusammenstellen, was sonst noch in den ersten Jahrzehenden dieses Jahrhunderts auf dem philosophischen Gebiete beachtenswerthes hervortritt.

V. Die schellingische Schule und die ihr verwandten Philosophen. Schleiermacher.

1. Die Romantiker; Solger; v. Berger.

Unter den Männern, welche gleichzeitig mit Schelling oder bald nach ihm in einer der seinigen verwandten Richtung in die deutsche Philosophie eingriffen, und von denen die meisten als Schüler oder als Freunde mit ihm in Zusammenhang stehen,

ziehen zunächſt die Vertreter der ſogenannten romantiſchen Schule unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Iſt auch dieſe Schule weit mehr aus dem äſthetiſch-literariſchen Intereſſe und den allgemeinen Bildungszuſtänden, als aus wiſſenſchaftlichem Streben hervorgegangen, und hat ſie auch auf jenem Gebiete viel bedeutender gewirkt, als auf dieſem, ſo hat ſie ſich doch immerhin an der Philoſophie ihrer Zeit zu lebhaft betheiligt, als daß ſie von der Geſchichte derſelben übergangen werden dürfte. Mit ihren äſthetiſchen Anſichten und ihren dichteriſchen Beſtrebungen knüpft die Romantik zunächſt an die Männer des weimariſchen Kreiſes, an Herder und Schiller, vor allem aber an Göthe an, von dem namentlich der Wilhelm Meiſter für ihre ganze Lebens- und Kunſtauffaſſung die entſcheidendſte Bedeutung gewonnen hat. In ihrem Verhältniß zur Zeitphiloſophie nimmt ſie eine eigenthümliche Stellung zwiſchen Fichte, Jacobi und Schelling ein. Zunächſt nämlich iſt es allerdings das Ich, welches ſich hier, wie bei Fichte, als die Macht über alles und das Maß aller Dinge geltend macht, welches der Welt mit dem Anſpruch entgegentritt, daß ſie ihm aus allen Erſcheinungen ſeine Stimmungen, ſeine Gefühle, ſeinen unendlichen Werth widerſpiegle; der menſchlichen Geſellſchaft mit dem Anſpruch, daß ſie ſeinen Bedürfniſſen eine volle Befriedigung, ſeinen Neigungen einen unverkümmerten Spielraum, ſeinen Leiſtungen eine unbedingte Anerkennung gewähre. Aber dieſes Ich bleibt einerſeits hinter dem moraliſchen Ernſt, der männlichen Kraft, der logiſchen Strenge des fichte'ſchen Geiſtes weit zurück: es iſt nicht das abſolute, ſondern das empiriſche Ich, nicht das Weſen der Gattung, ſondern das Einzelweſen mit allen ſeinen zufälligen Verhältniſſen, Erfahrungen, Stimmungen, Einfällen und Launen, das geniale Individuum, für das jene ſchrankenloſen Anſprüche erhoben werden; und inſofern ſteht die romantiſche Subjektivität der eines Jacobi, ſo ſcharf dieſer auch von Friedrich Schlegel beurtheilt wurde, namentlich aber der des jacobi'ſchen Woldemar und Allwill,

noch näher, als der eines Fichte. Andererseits aber ist das Ich hier ebendeßhalb nicht so in sich abgeschlossen und befriedigt, es trägt seine Unendlichkeit nicht so unmittelbar und unverlierbar in sich selbst, wie das der Wissenschaftslehre; sondern es erhält das Gefühl derselben erst dadurch, daß es sich in ein Unendliches außer und über ihm, in die Natur und die Gottheit versenkt; und hierauf beruht die Verwandtschaft der Romantik mit Schelling, von dem auch die philosophischen Wortführer derselben theils unmittelbare Einwirkungen erfahren, theils mit ihm aus den gleichen Quellen — Spinoza und Fichte — geschöpft haben. Alle diese Elemente liegen nun in dem einen von den zwei Männern, welche wir als die Philosophen der romantischen Schule betrachten können, in Novalis, ungetrennter in einander, während sie bei dem andern, bei Friedrich Schlegel, zwar auch sämmtlich von Anfang an da sind, aber zu verschiedenen Zeiten in ungleicher Stärke hervortreten.

Friedrich Leopold v. Hardenberg, mit seinem Schriftstellernamen Novalis, (1772—1801) vereinigt in seiner edeln, zartbesaiteten, begeisterungsvollen Persönlichkeit vielfache Bildungsstoffe, die aber alle zur Erzeugung eines hochgesteigerten, poetischen und nicht selten auch phantastischen Idealismus zusammenwirken. Er verehrt Schiller und bewundert Göthe; er kommt mit den beiden Schlegel und mit Tieck, mit Schleiermacher und Schelling in nahe Verbindung; er läßt sich erst durch Reinhold in die kantische Philosophie einführen, um sich dann Fichte mit Entschiedenheit anzuschließen, er vertieft sich gleichzeitig auch in Spinoza, dann in umfassende naturwissenschaftliche Studien und schließlich noch in Böhme und die religiöse Mystik. Diese verschiedenartigen Elemente werden aber von ihm nicht auf wissenschaftlichem Wege verknüpft und vermittelt, sondern sie fließen mehr nur in eine allgemeine Stimmung, in ein Meer von Gefühlen, Anschauungen und Gedanken zusammen, aus welchem eine Masse von geistreichen, aber durchaus fragmentarischen, Be-

merkungen, eine Fülle von leuchtenden, aber meiſt unklaren und in einander verſchwimmenden Bildern vorübergehend auftaucht[1]). Er iſt Idealiſt, und ſubjektiver Idealiſt, wie nur ein Schüler Fichte's es ſein kann. Es iſt ganz im Geiſt der Wiſſenſchaftslehre geſprochen, wenn er erklärt: die höchſte Aufgabe der Bildung ſei es, ſich ſeines tranſcendentalen Selbſt zu bemächtigen, das Ich ſeines Ich zugleich zu ſein; alle Philoſophie hebe da an, wo der Philoſophirende ſich ſelbſt philoſophire, ſie ſei die Kunſt, ein Weltſyſtem a priori aus den Tiefen unſeres Geiſtes heraus zu denken, die Selbſtdurchdringung des Geiſtes, eine Methode, das Innere zu beobachten, zu ordnen u. ſ. w. (II, 108, 114 ff. 206 f.). Novalis erkennt es ausdrücklich an, daß Fichte's Syſtem der beſte Beweis des Idealismus, der erſte Verſuch einer Univerſalwiſſenſchaft ſei (ebd. 117. 205). Er nennt nicht blos die Mathematik einen realiſirten und objektivirten Verſtand, ſondern auch die Welt eine ſinnlich wahrnehmbare, zur Maſchine gewordene Einbildungskraft, die Natur einen encyklopädiſchen Index unſeres Geiſtes (II, 205 f. 142). Er ſucht mit Fichte die eigentliche Wurzel der Wiſſenſchaft und des geiſtigen Lebens überhaupt in der Freiheit, der Selbſtbeſtimmung, der Sittlichkeit. Er verlangt eine Deduktion des Univerſums aus der Moral. „Ohne Philoſophie, ſagt er, keine ächte Moralität, und ohne Moralität keine Philoſophie.“ „Die Moral iſt, wohl verſtanden, das eigentliche Lebenselement des Menſchen. Sie iſt innig eins mit der Gottesfurcht. Unſer eigener ſittlicher Wille iſt Gottes Wille“. „Was ich will, das kann ich. Bei dem Menſchen iſt kein Ding unmöglich“ (II, 254. 123. 258. 117). Dieß lautet in der That fichtiſch genug, und Novalis verweiſt uns auch ausdrücklich auf

1) Es gehören hieher unter den Schriften von Novalis beſonders die Fragmente, Nov. Schriften herausg. v. Tieck 3. Aufl. II, 105 ff. Auf dieſe Ausgabe gehen die Verweiſungen im Text. Weiteres bei Haym, die romantiſche Schule 325 ff.

dieſe Quelle, wenn er ſagt (251), in Fichte's Moral ſeien die wichtigſten Anſichten der Moral.

Indeſſen bemerken wir doch bald, daß hier ein anderer Geiſt weht, als in der Wiſſenſchaftslehre und in Fichte's Ethik. Fichte würde die Moral und das Gewiſſen nicht, wie Novalis a. a. O., „eine Richterin ohne Geſetz" genannt haben. Seine Moral iſt nicht „wollüſtig, ächter Eudämonismus", er iſt nicht der Meinung, daß ein Menſch, wenn er plötzlich wahrhaft glaubte, er ſei moraliſch, es auch ſein würde (II, 252). In ſeinem Sinn iſt es nicht, wenn Novalis die Philoſophie, trotz aller beiläufigen Anerkennung der Logik, trotz aller Lobpreiſung der Mathematik, zu etwas myſtiſchem machen will; wenn er verlangt, daß der Menſch, wie er mit Inſtinkt (oder Genie) angefangen habe, ſo auch damit endige; wenn ihm Fichte's intellektuelle Anſchauung zu einem ekſtatiſchen Zuſtand wird, in welchem „die Gedanken ſich in Geſetze, die Wünſche in Erfüllungen verwandeln"; wenn die Mathematik ſelbſt zu etwas ſo überſchwänglichem gemacht wird, daß ſie am Ende nicht blos alle Wiſſenſchaft, ſondern auch die Religion und das höhere Leben überhaupt in ſich ſchließen, daß ſie durch eine Theophanie entſtehen, das ächte Element des Magiers ſein ſoll u. ſ. w.[1]) Fichte läßt die Natur aus dem Geiſte mit innerer Nothwendigkeit, nach feſten Geſetzen, hervorgehen. Bei Novalis wird dieſes Verhältniß ein irrationales, phantaſtiſches. Hinter dem natürlichen Zuſammenhang der Dinge liegt, wie er glaubt, ein zauberhafter verborgen. In der Natur wie in der Geſchichte ſpielt eine wunderbare Zahlenmyſtik; mit den natürlichen Vorgängen ſtehen Wunder in Wechſelwirkung. Alle Erfahrung iſt Magie; unter denſelben Begriff wird aber auch die Philoſophie geſtellt: wer in allem die Offenbarung des Geiſtes zu erkennen, die Dinge in Gedanken zu verwandeln weiß, der iſt

1) M. vgl. II, 110. 122. 133. 142. 148 f.; auch die bekannten Verſe im 2. Theil des Heinrich v. Ofterdingen II, 218.

„magiſcher Idealiſt.“ Magiſch iſt ſeinem Weſen nach das Verhältniß des Menſchen zur Außenwelt und zu ſeinem eigenen Leibe. Der Gebrauch unſerer Organe iſt wunderthätiges Denken, der Wille magiſches Denkvermögen. Warum ſollte dann aber dieſer Wille nicht auch 'wirklich Wunder thun können? Unſer Leib, meint Novalis, Fichte mißbrauchend, ſei nur eine Wechſelwirkung unſerer Sinne, und wenn wir Herrſchaft über die Sinne haben, ſo hänge es nur von uns ab, uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen. Es müßte möglich ſein, desſelben ſo vollſtändig Herr zu werden, daß man ſich beliebig von ihm trennen, ſich durch den bloßen Willen tödten, verlorene Glieder wiederherſtellen könnte u. ſ. w. (II, 135 ff. 143 ff. 148. 151). Wer ſich in der Naturbetrachtung ſolchen Träumereien überläßt, von dem werden wir auch keine ſcharfe und reine Selbſtbeobachtung erwarten dürfen. Wo uns eine nüchternere Pſychologie die verſchiedenen Seiten und Erſcheinungen Eines geiſtigen Lebens erkennen läßt, glaubt der Myſtiker eine Mehrheit von geiſtigen Weſen zu ſehen, die mit einander in einer geheimnißvollen Verbindung ſtehen. Er redet von einer Ehe des Menſchen mit ſich ſelbſt; das Genie erſcheint ihm als eine zweite Perſönlichkeit neben der empiriſchen, die geiſtige Produktion als Zwieſprache mit einem höheren Weſen, Offenbarung des idealen Ich in dem wirklichen (II, 122 ff. 133. 142 f. 161); und dieß iſt bei ihm nicht nur bildlich zu verſtehen. Von hier 'aus iſt nur ein Schritt zu der Annahme, daß dieſe Thätigkeit eine Offenbarung der Gottheit ſei; Novalis lag dieſe Annahme um ſo näher, da er von Hauſe aus eine religiöſe glaubensbedürftige Natur war. Seine Frömmigkeit hat aber, wie die eines Schleiermacher und Schelling, eine entſchieden pantheiſtiſche Färbung. Spinoza iſt ihm ein Gott-trunkener Menſch, der Spinoziſmus eine Ueberſättigung mit Gottheit; „die wahre Philoſophie iſt durchaus realiſtiſcher Idealiſmus oder Spinoziſmus, ſie beruht auf höherem Glauben“; „nur im Pantheiſmus iſt Gott ganz, überall in jedem Einzelnen“;

und so verlangt denn auch Novalis nicht blos die fromme Gesinnung, für welche das ganze Leben Ein Gottesdienst und Gebet ist, er behauptet nicht blos, daß ächte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfasse, sondern er wagt auch die Aeußerung über die Gottheit, welche in der Derbheit ihres Pantheismus nicht einmal bei Spinoza, sondern nur bei Böhme (s. S. 18) ihr Gegenstück findet: „dieser Naturgott ißt uns, gebiert uns, spricht mit uns, erzieht uns, läßt sich von uns essen, von uns zeugen und gebären, und ist der unendliche Stoff unserer Thätigkeit und unseres Leidens“ (II, 120. 240. 265 f. 271). Das freilich heißt Spinoza gründlich verkennen, seine großartige Selbstlosigkeit in romantische Genußsucht verkehren, und den scharfen Lapidarstyl seiner Gedanken in mystischen Nebel verhüllen, wenn ihm die Idee „eines alles übrige Wissen annihilirenden und den Wissenstrieb angenehm aufhebenden Wissens, kurz eines wollüstigen Wissens“ zugeschrieben wird (II, 252); und ebenso hat der pantheistische Naturenthusiasmus, welchen Novalis so häufig, namentlich in den „Lehrlingen zu Sais“ ausspricht, ungleich größere Verwandtschaft mit der gleichzeitigen schellingischen Naturphilosophie, als mit der mathematischen und mechanischen Physik des holländischen Philosophen. Auch in seinem Verhältniß zur Religion zeigt er sich ganz und gar als Romantiker. Es ist ihm nicht blos mit der Religion, sondern auch mit dem Christenthum ernst; er hat geistliche Lieder gedichtet, die neben manchem künstlich gemachten doch der Innigkeit wahrer Empfindung nicht entbehren; er ist überzeugt, nur die Religion könne Europa wieder aufrichten und sehnt sich, bei unverkennbarer Vorliebe für einen idealisirten Katholicismus, nach einer Versöhnung der streitenden Kirchen (II, 290 f.). Aber sein Christenthum ist freilich (so wie er es II, 268 f. schildert) ein seltsam unklares Gemisch von kirchlichem Glauben und romantischen Gefühlen; und andererseits stimmt er mit Schleiermacher in dem weitherzigen Satze überein, daß der Mensch zwar immer eines Mittelglieds bedürfe, das ihn

mit der Gottheit verbinde, daß er aber in der Wahl dieſes Mittelglieds durchaus frei ſein müſſe[1]). Wenn endlich Novalis, (um nur dieſes noch anzuführen) ſich für die Krankheit begeiſtert und die Selbſttödtung, über Plato's philoſophiſches Sterben hinausgehend, für den Anfang aller Philoſophie erklärt (II, 168 f. 117), ſo hat er dieß weder von Fichte noch von Spinoza gelernt, wogegen er in dem ſchönen Worte (260): die Ewigkeit ſei in uns oder nirgend, mit ihnen, wie mit allen ächten Philoſophen, am unmittelbarſten mit Schleiermacher[2]), übereinſtimmt.

Was Novalis, der dichteriſche, frühgeſchiedene Jüngling in ſinniger Betrachtung ohne die ſtrengere Form der Wiſſenſchaft ausſprach, das wollte Friedrich Schlegel (1772—1829) zur philoſophiſchen Theorie erheben. In der Wirklichkeit brachte freilich auch er es nicht über fragmentariſche Gedanken hinaus, welche die Verſchiedenartigkeit ihrer urſprünglichen Herkunft nicht verläugnen können und ſich zu keinem in ſich einſtimmigen Ganzen zuſammenfinden wollen. Fr. Schlegel war ein feuriger, reichbegabter Geiſt, von der vielſeitigſten Erregbarkeit, der lebhafteſten Empfänglichkeit für alles große und begeiſternde. Aber ſeine Anſichten wie ſeine Werke haben etwas unfertiges und unreifes. Die leidenſchaftliche Unruhe ſeines Weſens, die Maßloſigkeit ſeiner Anſprüche auf Anerkennung und Genuß, die Scheu vor ſtetiger Anſtrengung, die Selbſtüberhebung, welche ein glückliches Talent mit ſchöpferiſcher Genialität verwechſelte, einzelne gelungene Würfe und weitgehende Entwürfe ſich als epochemachende Leiſtungen gutſchrieb, die Selbſtſucht, welche es ihm unmöglich machte, ſich jemals einer Sache rein und rückhaltlos hinzugeben, ſich in ſeiner Arbeit zu vergeſſen — dieſe in Schlegel's Natur ſo tief einge-

1) In der Auseinanderſetzung II, 261 f., von der zwar nicht angegeben iſt, welchem Jahre ſie angehört, die aber doch wohl auf die fünfte von Schleiermacher's Reden über die Religion (4. Aufl. S. 291 ff.) zurückzuführen iſt.

2) A. a. O. Schluß der 2. Rede. S. 121.

wurzelten Fehler machten ihm eine durchgreifende wiſſenſchaftliche Leiſtung zum voraus unmöglich. Unter den Philoſophen der Zeit war es zuerſt Fichte, der ihn mit ſich fortriß; doch kreuzte ſich mit dieſem Einfluß in ſeinem Geiſte, der für Kunſtkritik und Kunſtgeſchichte weit günſtiger, als für philoſophiſche Unterſuchungen, organiſirt war, von Anfang an die Einwirkung Schiller's und Göthe's und des klaſſiſchen Alterthums, und andererſeits trieb er die romantiſche Unterſchiebung des empiriſchen Ich an die Stelle des abſoluten (worüber S. 698) weiter, als irgend ein anderer und zog daraus die auffallendſten Folgerungen[1]). Fichte's Standpunkt entſprach es, wenn er ſchon 1796 Jacobi's Woldemar nicht blos als poetiſches Kunſtwerk für verfehlt erklärte, ſondern ihm auch ſeine „Immoralität", ſeine Weichlichkeit, ſeine „Seeleuſchwelgerei", ſeinen Myſticiſmus zum Vorwurf machte; wie er auch ſchon etwas früher gegen J. G. Schloſſer's pietiſtiſchen Dogmatiſmus Kant's Sache geführt hatte. Fichte's Idealiſmus und Göthe's Poeſie nennt er die beiden Centra der deutſchen Bildung, die franzöſiſche Revolution, den Wilhelm Meiſter und die Wiſſenſchaftslehre die drei größten Tendenzen des Jahrhunderts. Auf Fichte weiſt nach Einer Seite auch der Begriff der romantiſchen Poeſie, den er ſich zunächſt allerdings von dem göthe'ſchen Roman und dem modernen Roman überhaupt abſtrahirt hat: der Dichter ſoll ſein Werk frei aus ſeinem Innern heraus erzeugen, ſeine Individualität, ſeine Stimmung darin darſtellen. Aber das freilich liegt weder in Göthe's Sinn, noch ergab es ſich aus den Grundſätzen der Wiſſenſchaftslehre, daß dieſes dichteriſche Schaffen, ſo wie Schlegel und ſeine Freunde es faßten, einerſeits durch keine Regel gebunden ſein ſoll, die Freiheit um ſo größer, je geſetzloſer, die Poeſie um ſo reiner, je phantaſtiſcher und von ſachlichem Inhalt entleerter ſie iſt; und daß die Thätigkeit des

1) Die näheren Belege zum folgenden finden ſich bei Haym, die romant. Schule 212 ff. 479 ff. 690 f.

Dichters andererſeits von den Männern, welche ſie doch eigentlich nur aus zweiter Hand kannten, und ungleich mehr Kenner, als Künſtler waren, durchweg als eine ſelbſtbewußte, als ein Werk der Reflexion und der Abſicht behandelt, daß von der „Tranſcendentalpoeſie" geradezu „ſchöne Selbſtbeſpieglung" gefordert, daß faſt ausnahmslos witzige Künſtelei und froſtige Allegorie mit Poeſie verwechſelt wird; daß ebendeßhalb der Romantiker (in übelangebrachter Nachahmung des endloſen Progreſſes, in dem Fichte's unendliches Ich über jede Beſchränkung immer wieder hinausgieng) um ſich ja nicht in ſeinem Werke zu verlieren und ſeiner Freiheit nichts zu vergeben, die poetiſche Täuſchung ſofort ſelbſt wieder zerſtört und in ſelbſtvernichtender „Ironie," ſtatt den Schöpfungen ſeiner Phantaſie die eigene Seele einzuhauchen, ſich mit ſeinem Selbſtbewußtſein fortwährend aus denſelben zurückzieht und über ſie ſtellt.

Die gleiche Subjektivität übertrug aber Schlegel, und er in noch höherem Grade, als die übrigen Romantiker, auch in die Moral. Wenn Fichte das Sittengeſetz als das innere Geſetz der Freiheit, und inſoferne als Trieb, aber als den „reinen Trieb" gefaßt hatte, ſo verkehrt ſich ihm dieſer Gedanke in die Behauptung, daß das Ich in ſeiner Unendlichkeit überhaupt kein Geſetz kenne, als ſein jeweiliges Wollen; daß diejenigen, welche dieſer Unendlichkeit ſich bewußt geworden ſind, das göttliche Geſchlecht der Genialen, der Gebildeten, im Unterſchied von den „Platten" und „Gemeinen", jeder Neigung zu folgen, über jede ſittliche Schranke ſich hinwegzuſetzen befugt ſeien. In dieſer Freiheit und Ungebundenheit, in dieſer Erhabenheit über die „Grammatik der Tugend", über die Laſt der Arbeit und die Feſſeln der Pflicht, beſteht der „Cynismus", welchen Schlegel jetzt als das eigentliche Wahrzeichen der höheren Sittlichkeit preiſt. Ein Manifeſt der neuen Lebenskunſt ſollte die „Lucinde" (1799) ſein; in Wahrheit iſt ſie das ſchlimmſte Zerrbild derſelben, welches geſchrieben werden konnte: in ihrer Form eine Verhöhnung

aller Regel und alles reinen Geſchmacks, in ihrem Inhalt ein widriges Gemenge von raffinirter Sinnlichkeit und geſchraubter Geiſtreichigkeit; lüſtern und frech, aber ohne die Kraft und Geſundheit wirklicher Leidenſchaft, pathetiſch ohne ächtes Gefühl, zuchtlos, eingebildet bis zur Selbſtvergötterung, und über Gebühr langweilig. Einer blos conventionellen Moralität wird allerdings das Recht des Herzens und die Pflicht der freien Selbſtbeſtimmung, der Meinung der Menſchen wird die Stimme der Natur, der moraliſchen Gleichmacherei der Aufklärung wird die Eigenartigkeit des individuellen Lebens, dem Vorurtheil von der geiſtigen und geſellſchaftlichen Unterordnung der Frauen wird die Gleichberechtigung der beiden Geſchlechter nachdrücklich entgegengehalten; aber was der Dichter in dieſer Beziehung wahres ſagt, das wird theils ſofort wieder zu ſolchen Paradoxieen geſteigert, theils iſt es von Hauſe aus mit ſo vielem falſchen und verkehrten verſetzt, daß nur ſelten ein Satz, ſo wie er ihn hingeſtellt hat, Billigung verdient.

Von der Moral hatte Schlegel anfangs, nach Fichte's Vorgang, die Religion nicht unterſchieden; und wie ihm nun jene in der freiſten Ausbildung und Bethätigung der individuellen Eigenthümlichkeit beſtand, ſo fiel ihm auch die Religion mit der Freiheit des geiſtigen Lebens, dem „Cynismus", der Begeiſterung, dem Sinn für die Harmonie des Univerſums, kurz mit allem dem, worin er die wahre Bildung ſah, daher auch mit der Poeſie, zuſammen. Wie wenig er von dem wirklichen Weſen der Religion einen Begriff hatte, ſieht man ſchon an dem ächt romantiſchen Einfall, das, was an ſich ſelbſt nur das unmittelbarſte und naturwüchſigſte ſein kann, künſtlich zu machen, nach einem vorher entworfenen Plan und mit ſeinen Mitteln eine Religion zu ſtiften. Indeſſen kam er allmählich, unter dem Einfluß der ſchleiermacheriſchen „Reden" und Spinoza's, auf einen veränderten Standpunkt. So verſchwommen auch ſeine Beſtimmungen über die Religion fortwährend bleiben, ſo behauptet er doch jetzt, daß ſie als die allbelebende Weltſeele der Bildung

zur Philoſophie, Poeſie und Moral als viertes hinzutrete, daß in ihr der eigentliche Mittelpunkt des geiſtigen Lebens gefunden werde; und im Zuſammenhang damit findet er jetzt den höchſten Inhalt der Poeſie, ſtatt des unendlichen Ich, mehr und mehr in der Idee des Univerſums. Bald geht er noch weiter. Schon in dem Geſpräch über die Poeſie (1800) erklärt er, der Idealiſmus müſſe einen neuen, ebenſo grenzenloſen Realiſmus hervorbringen, der auch im weſentlichen bereits bei Spinoza und Böhme und in der Naturphiloſophie Schelling's vorhanden ſein ſoll. Schlegel will ſich alſo der Wendung vom ſubjektiven Idealiſmus zum Pantheiſmus, welche ſich in der deutſchen Philoſophie eben damals durch Schelling vollzog, gleichfalls anſchließen, wenn er auch das Syſtem der abſoluten Einheit für ebenſo einſeitig erklärt, wie den titaniſchen Uebermuth, der das Göttliche nur in's eigene Ich lege, und eine Erhebung der Naturphiloſophie zum Spiritualiſmus verlangt; und ſo erhält denn jetzt auch die Ironie die Bedeutung, daß das Spiel des Lebens wirklich nur als Spiel genommen werde, daß das Ich, mit anderen Worten, auch ſeiner eigenen Nichtigkeit ſich bewußt werde, und der Poeſie als ihre wichtigſte Aufgabe die geſtellt werde, uns von allem Endlichen überhaupt auf das Unendliche hinzuweiſen. Um dieſes ihres Zwecks willen ſoll die Poeſie durchaus ſymboliſch, allegoriſch und didaktiſch ſein; für die Erreichung desſelben erwartet Schlegel, wie Schelling (ſ. o. S. 681. 685), das meiſte von einer neuen Mythologie, die er ſich aber, nach ſeiner Art, wieder durchaus als ein Produkt der Kunſt und Reflexion denkt.

Hiemit war nun bereits die Bahn eingeſchlagen, welche Schlegel bald genug immer tiefer in den Myſticiſmus und ſchon nach wenigen Jahren (1808) in den Schoß der katholiſchen Kirche führen ſollte. Die „Philoſophiſchen Vorleſungen aus den Jahren 1804—1806“ unterſcheiden ſich in Form und Inhalt auffallend von Schlegel's älteren Schriften. An die Stelle ſeines früheren fragmentariſchen Philoſophirens ſoll jetzt ein ſtreng me-

thodiſches Verfahren treten, allen anderen Unterſuchungen wird die Logik, als die Lehre von der wiſſenſchaftlichen Form, vorangeſchickt, die Darſtellung iſt im Vergleich mit der früheren trocken, ſchulmäßig und ſchwunglos, nicht ſelten geradezu matt und weitſchweifig. Auch der philoſophiſche Standpunkt hat ſich aber erheblich verändert. Wird auch der Idealiſmus fortwährend für die einzige eigentliche Philoſophie, das einzige mit der Religion und Moralität vollkommen übereinſtimmende Syſtem erklärt, und dem realiſtiſchen Pantheiſmus Spinoza's der Vorwurf der Inhaltloſigkeit, der Inconſequenz, des Fatalismus, eines blos negativen Begriffs vom Unendlichen u. ſ. w. gemacht, ſo iſt doch Schlegel, wie er ſich jetzt ausſpricht, weder mit dem „intellectuellen Dualiſmus" eines Plato und Descartes, noch mit dem reinen Idealiſmus einverſtanden. Was namentlich den der Wiſſenſchaftslehre betrifft, ſo bemerkt er nicht ohne Grund: wenn die Außenwelt auch nur ein Schein ſein ſolle, ſo werde das Ich doch durch ſie beſchränkt, und der Grund dieſer Beſchränkung könne nicht in ihm ſelbſt liegen; um die bedingte Ichheit nicht aus einer unbedingten abzuleiten, und ebendamit in den Realiſmus und Pantheiſmus zu gerathen, müſſe man die bedingte Ichheit zur höchſten Realität, die unbedingte zu etwas unwirklichem machen[1]). Bei ihm ſelbſt lautet es zwar ſehr idealiſtiſch, wenn er ſagt (a. a. O. I, 106. II, 118): es gebe kein Nichtich, kein Ding außer dem Ich; ſieht man aber näher zu, ſo zeigt ſich, daß er unter dem Ich hier das „Weltich" verſteht, welches das idealſte Weſen und außer dem nichts real ſei. Damit würde der Idealiſmus, wenn wir den Philoſophen beim Wort nehmen dürften, in eben das umſchlagen, was er vorher abgelehnt hat, in den reinen Pantheiſmus. Seine eigentliche und folgerecht durchgeführte Meinung iſt dieß aber allerdings auch nicht; was wir wirklich bei ihm finden, iſt vielmehr eine unklare Verbindung von ſubjektivem

1) A. a. O. I, 107. 191 ff. 243. 262 ff. II, 25.

Idealiſmus und Pantheiſmus, chriſtlichem Theiſmus und theoſophiſcher Myſtik, die er ſelbſt wohl als Spiritualismus, oder noch lieber als „Philoſophie des Lebens“ bezeichnet[1]).

Die Quelle alles höheren Lebens in uns bildet nach Schlegel (Vorl. v. 1804. I, 72 f.) die uns angeborene Idee des Unendlichen, welche näher die zwei Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle in ſich ſchließt. Aus dieſen Ideen wird der organiſche Zuſammenhang der Dinge abgeleitet, von dem Schlegel bei ſeiner, einer ſtrengeren Haltung freilich entbehrenden Kategorienlehre (I, 100 f.) ausgeht. Dagegen ſoll der Begriff der Gottheit, dem man im Zuſammenhang mit der Idee des Unendlichen zunächſt zu begegnen erwarten müßte, dem Menſchen durch Offenbarung mitgetheilt ſein, da ihn weder die Vernunft noch die Sinnenwelt zu erzeugen im Stande ſei, und es ſoll deßhalb die höchſte Philoſophie Theoſophie und alles höhere Wiſſen innere Erfahrungswiſſenſchaft ſein[2]). Die Frage nach dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen beantwortet Schlegel (a. a O. I, 108 ff.) dahin: zwiſchen einem unendlichen und einem endlichen *Sein* ſei keine Verbindung und kein Uebergang von dem einen zu dem anderen denkbar; ſetze man dagegen an die Stelle des Seins den Begriff des Lebens und Werdens, ſo zeige ſich, daß beide eigentlich eins und dasſelbe und nur dem Grad nach verſchieden ſeien: ein werdendes Unendliche ſei als unvollendet zugleich endlich, das werdende Endliche enthalte, ſoweit eine ewig bewegliche Thätigkeit in ihm wirkſam ſei, eine unendliche innere Fülle. (Die letzteren Sätze erinnern an Hegel, mit dem ſich Schlegel auch ſonſt in dem einen und andern, wie z. B. in ſeinen Einwendungen gegen den Satz des Widerſpruchs, I, 90 f., berührt). Er macht demnach den Verſuch, ſowohl Gott als die Welt als werdend zu begreifen.

1) Sämmtl. Werke XII, 71 (Vorleſungen v. J. 1827).
2) A. a. O. I, 209. 426. Sämmtl. W. XII, 71. 74. 113.

Aber iſt dieß ſchon an ſich ſchief, ſo verirrt er ſich nun vollends in der Ausführung dieſes Gedankens in ſeltſame Träumereien, aus denen wir Böhme und andere Theoſophen deutlich heraushören. Das Welt-Ich, erzählt er uns (II, 136 ff.), auf ſeiner erſten Stufe nur die unendliche Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit, wurde durch das Gefühl dieſer urſprünglichen Leerheit zu einer unendlichen Sehnſucht erregt, welche nach allen Seiten ſich ausdehnend nichts anderes als der Raum iſt; dieſe Sehnſucht, mit der Ausdehnung ſelbſt anwachſend, verwandelte ſich in ein unruhiges, heftiges Streben, ein überirdiſches Feuer; in dem qualvollen Streit dieſer Begierde erinnerte ſich das Welt-Ich in Schmerz und Reue ſeiner verlorenen Einheit, und aus dieſer Erinnerung entſtand die Zeit; in ihr liegt aber auch die auflöſende Kraft, durch welche das Feuer der Begierde gelöſcht wird, und ſo iſt ſie als Element das Waſſer. In dieſem Styl geht es fort; hier wird es an der Einen Probe genügen. Ebenſo verworren iſt Schlegel's „Theorie der Gottheit" (a. a. O. 226 ff.), wo er unter anderem den Sohn Gottes mit dem Erdgeiſt identificirt, und „die himmliſche Luft oder das Licht", (ähnlich wie ſeiner Zeit die Manichäer) als das Organ des heiligen Geiſtes betrachtet wiſſen will. Für ſeine ganze Weltanſchauung iſt ſchon der Eine Satz bezeichnend, „daß der erſte Ring aller Geſetze in einer abſoluten göttlichen Willkühr zu ſuchen ſei" (II, 122). Wer dieſes glaubt, für den giebt es ſtreng genommen überhaupt keine Naturgeſetze, und ſo kann es uns nicht überraſchen, wenn ihm die außerordentlichſten Wunder, z. B. der Stillſtand der Erde, ganz in der Ordnung zu ſein ſcheinen, wenn er uns über die Geiſter in der Luft, ihre ſideriſchen Leiber und ihr doppeltes Bewußtſein Aufſchluß giebt, und was der Art mehr iſt[1]). Auch Schlegel's Geſchichtsbetrachtung iſt von theologiſchen und theoſo-

1) S. W. W. XII, 96. 135. 25. Vorl. v. 1801 II, 132 f

phiſchen Geſichtspunkten beherrſcht[1]). Die Weltgeſchichte bewegt ſich ihm zwiſchen dem Sündenfall und der Erlöſung; und dieſe beiden Vorgänge ſollen nicht blos den Geiſt des Menſchen, ſondern auch ſeinen Leib und die ganze irdiſche Natur mit betreffen. Einen zweiten Sündenfall ſieht der Romantiker, welcher dem Proteſtantiſmus den Rücken gekehrt hat, in der Reformation. Weit nüchterner iſt im ganzen die Ethik dieſer ſpäteren Periode; auch hinſichtlich der Ehe ſehen wir Schlegel jetzt von den Verirrungen der Lucinde zu der gewöhnlichen Anſicht zurückkehren; und wenn ſeine Politik ſich auf die Seite der Theokratie und des mittelalterlichen Ständeweſens ſtellt, giebt ſie doch dieſem Standpunkt im Vergleich mit anderen Theorieen jener Zeit einen gemäßigten Ausdruck[2]). Indeſſen ſagt er ſelbſt, die Moral könne im ſtrengen Sinn keine Wiſſenſchaft ſein, denn ihr Princip liege darin, daß das Sittengeſetz als der Wille Gottes anerkannt werde, und dieſes Princip beruhe auf dem Glauben. Schlegel hat jedoch durch ſeine ſpäteren Schriften auf die deutſche Literatur überhaupt nur eine beſchränkte, auf die deutſche Philoſophie keine irgend erhebliche Wirkung ausgeübt.

Mit der romantiſchen Schule und namentlich mit Schlegel ſtehen die übrigen Vertreter der theokratiſch-legitimiſtiſchen Staatslehre in innerem und äußerem Zuſammenhang; und gerade die beiden, welche ſich am meiſten um den Unterbau einer wiſſenſchaftlichen Theorie für dieſen Standpunkt bemüht haben, Ludwig v. Haller (1768—1854) und Adam Müller (1769—1829), berühren ſich mit ihm auch darin, daß ſie ebenſo, wie er, von der proteſtantiſchen Kirche zur römiſch-katholiſchen übergiengen, um dann in dieſer als Vorkämpfer der politiſchen und kirchlichen

1) Außer der „Philoſophie der Geſch." (S. W. XIII f.) vgl. m. S. W. XII, 111. 119. 144. 383 f.

2) Ueber Schlegel's Moral, Rechts- und Staatslehre vgl. m. Vorleſ. v. 1804, II, 254 ff. S. W. W. XII, 310 ff.

Reſtauration aufzutreten. Aber wenn auch dieſe Männer in gewiſſen Kreiſen Beifall und Belohnung gefunden haben, ſo waren ſie doch ſelbſt hier nur Werkzeuge, die man für beſtimmte politiſche Zwecke benützte, nicht geiſtige Führer; die Geſchichte der Philoſophie vollends wird dieſe Doctrinäre des Rückſchritts, wenn auch Müller ſeiner verworrenen Theorie einzelne ſchellingiſche Begriffe und Sätze einverleibt hat, füglich der Geſchichte der Politik überlaſſen können[1]). Einige ihrer politiſchen Geſinnungsgenoſſen werden uns unter den Anhängern Schelling's noch vorkommen.

Zur romantiſchen Schule pflegt man auch den Berliner Philoſophen und Aeſthetiker Karl Solger (1780—1819) zu rechnen. Und ſeine Verwandtſchaft mit derſelben, auf die auch ſeine ſpätere Freundſchaft mit Tieck weiſt, läßt ſich nicht verkennen, ſo weit er immerhin einem Schlegel und Hardenberg an Kraft der Abſtraktion und Sinn für methodiſches Denken überlegen war. Wir finden bei Solger, wie bei den Romantikern, eine Verbindung der beiden Elemente, für deren Verknüpfung die Philoſophie eben damals die richtige Formel zu finden ſuchte, des ſubjektiven Idealismus, welchen Fichte in der Wiſſenſchaftslehre auf die Spitze getrieben hatte, und des ſchellingiſch-ſpinoziſtiſchen, durch platoniſche Ideen belebten und gemilderten Pantheismus. Wir finden aber auch bei ihm, wie bei jenen, ein Aneinanderhaften dieſer beiden Elemente, welches keines derſelben zur vollen Entwicklung kommen läßt und daher auch ihre wiſſenſchaftliche Vermittlung unmöglich macht. Das abſolute Ich Fichte's verwandelt ſich ihm allerdings in die abſolute Identität, aber die Offenbarung dieſes Abſoluten droht ſich fortwährend in einen ſubjektiven Schein, die endliche Welt in ein Nichts, in die bloße Schranke unſeres Bewußtſeins aufzulöſen. Solger's philoſophi-

1) Näheres über ſie bei J. H. Fichte Ethik I, 424 ff. Mohl Geſch. d. Staatswiſſenſch. II, 529 ff. Bluntſchli Geſch. d. Staatsr. 495 ff.

ſcher Standpunkt läßt ſich daher am meiſten mit der ſpäteren Lehre Fichte's vergleichen, deſſen Vorleſungen ihn (1804) in Berlin begeiſterten, nachdem er ſchon früher in Jena Schelling zum Lehrer gehabt hatte. Auch Plato und Spinoza ſtudirte er eifrig und Schleiermacher's Reden fanden ſeine volle Zuſtimmung. Fichte und Schelling nennt er (Nachg. Schr. I, 134) die beiden größten Philoſophen ſeiner Zeit; von Plato entlehnte er für ſeine Darſtellungen die Geſprächsform, da ſie ſich für eine lebendige Philoſophie am beſten eigne (a. a. O. I, 510. II, 194 u. ö.); indeſſen verbirgt es ſich auch bei ihm nicht, daß dieſe Form uns nicht mehr natürlich iſt und für ſtrengere wiſſenſchaftliche Unterſuchungen nicht paßt.

Solger verlangt zunächſt mit Fichte, daß die Philoſophie vom Selbſtbewußtſein ausgehe, in dem wir zugleich auch das Bewußtſein überhaupt nach ſeinem in allen identiſchen Weſen erkennen; ſo daß uns mit der Einheit des Einfachen und des Mannigfaltigen in uns ſelbſt zugleich auch die Einheit ſchlechthin gegeben ſei, die von Urſprung an mit aller Mannigfaltigkeit eins ſei a a. O. II, 60 f.). Er glaubt, wenn wir im Stand wären, jeden Moment der Entwicklung unſeres Bewußtſeins mit unſerer Anſchauung vollſtändig zu durchdringen, ſo würden wir darin das geſammte Weſen der Dinge als gegenwärtig wahrnehmen; denn was in unſerem Bewußtſein in einander liegt, das ſtelle ſich in der Natur auf verſchiedenen Stufen geſondert, in der Geſchichte als geſetzmäßige Entwicklung nach einander dar (philoſ. Geſpr. 113). Aber dieſe Bedeutung ſoll dem Selbſtbewußtſein nur deßhalb zukommen, weil ſich in ihm unmittelbar ein Höheres abſpiegelt, weil das vollkommene Wiſſen von ſich ſelbſt zugleich ein Wiſſen von dem vollkommenen Weſen iſt, welches nicht blos den inneren Grund der Welt bildet, ſondern auch als göttliches Selbſtbewußtſein frei über ihr ſchwebt. Das Individuum wird nur dadurch wahres Individuum, daß es ſich als Beſonderheit ſchlechthin erkennt, d. h. ſich als Eines und Allgemeines durch-

aus vernichtet und ſich blos wahrnimmt als Grenze und Aufhebung des wahrhaft Einen, Gottes. Die individuelle Exiſtenz iſt das eigentliche Nichts ſelbſt, außer inſofern ſie Moment des Daſeins Gottes iſt; will dieſes Nichts außer Gott ſein und ein poſitives Nichts werden, ſo iſt es das Böſe (a. a. O. N. Schr. I, 377 f. 600. II, 83 f. 247. 283 f. u. ö.). In dem Aufgehen der Gottesidee in der Seele, in jener Selbſtanſchauung, die ſich ſelbſt aufhebt und das Abſolute an ihre Stelle treten läßt, beſteht die Offenbarung, welche nach Solger die gemeinſame Quelle der Philoſophie und der Religion iſt. Denn die Philoſophie, ſagt er, iſt nichts anderes als das Denken über die göttliche Offenbarung, die Gegenwart des Weſens in unſerer Erkenntniß und Exiſtenz; ebenſo iſt aber auch die Religion nichts anderes als der Glaube, durch welchen unſer Inneres ſich ſelbſt ergreift und ſeine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, und die Religionen der verſchiedenen Völker bezeichnen die Stufen, durch welche dieſe Offenbarung ſich entwickelt. Philoſophie und Religion ſind daher an ſich eins: die Philoſophie iſt der Glaube als Einſicht, das Erkennen der Offenbarung, in deren Erfahrung die Wahrheit unſeres ganzen Lebens beſteht, und ebendeßhalb iſt die Philoſophie nothwendig und unentbehrlich[1]). Aber dieſe Erkenntniß iſt nur demjenigen möglich, in welchem die Idee als unmittelbare innere Erfahrung gegenwärtig iſt. Nur ein ſolcher iſt im Stande, ſich von den beſonderen Beziehungen und Verknüpfungen der Dinge zu dem einheitlichen Grund und Zuſammenhang alles Seins zu erheben, nur er iſt des höheren Erkennens fähig; wo dagegen dieſe Bedingung fehlt, da bleibt man bei dem relativen Denken, der „gemeinen", der bloßen Verſtandeserkenntniß ſtehen, die mit jenem freilich in letzter Beziehung Ein Ganzes ausmacht und zu ſeiner Ergänzung unent-

1) Nachg. Schr. II, 52. 115 f. 169 ff. 195. 283. I, 600. Philoſ. Geſpr. 162 f.

behrlich iſt, die aber von Solger doch in der Regel ſo tief herabgeſetzt wird, daß wir in dieſer Unterſcheidung der beiden Erkenntnißarten die romantiſche Erhebung der Genialen über die Platten und Schelling's vornehme Stellung gegen das gewöhnliche Denken (ſ. o. S. 653. 706) ohne Mühe wiedererkennen (N. Schr. II, 82 f. 88 ff. 100 ff. I, 701).

Dem Gegenſatz der höheren und gemeinen Erkenntniß entſpricht der Gegenſatz des Unendlichen und des Endlichen, der Gottheit und der Welt. Fehlt es aber ſchon bei jenem erſteren Verhältniß Solger's Beſtimmungen an der vollen Deutlichkeit, ſo geräth er bei jenem zweiten, metaphyſiſchen, vollends in eine unklare und widerſpruchsvolle Myſtik. Einerſeits erſcheint ihm das Endliche, der Gottheit gegenüber, als ein weſenloſes und nichtiges; andererſeits erkennt er doch, daß ihm ein gewiſſes Sein zukomme, und das Göttliche ſelbſt in ihm auf eine gewiſſe Art Daſein gewinne. Er will die Natur weder mit Fichte als eine bloße Schranke des Bewußtſeins betrachten, noch mit Schelling's ſpäterer Lehre Gott ſelbſt einem Werden in der Welt unterwerfen. Aber er kommt dem einen wie dem andern nahe genug, wenn er die Welt als das Nichts darſtellt, in welches das Weſen ſich aufgelöſt habe, um in der Vernichtung dieſes ſeines Nichtſeins ſich als Weſen zu offenbaren. In der Natur, ſagt er, ſchaffe das göttliche Bewußtſein ſein eigenes äußeres Daſein durch das Denken der in ihm liegenden Gegenſätze, in der ſittlichen Thätigkeit vereinige es dieſe Gegenſätze wieder zu ſeiner eigenen Einheit, hebe ſie ebendadurch als bloße Exiſtenz auf, und offenbare ſich als Weſen durch dieſe Vernichtung des Scheins; die Exiſtenz ſei an und für ſich nur das Nichts des Weſens, das Weſen werde wirkliches Weſen nur dadurch, daß es dieſes Nichts aufhebt; die Natur ſei es, welche das Nichts, oder das bloße Werden, in ein Daſein verwandle, und das Individuelle in der Exiſtenz erhalte; nur in der weſentlichen Gegenwart der göttlichen Kraft ſeien wir etwas, an und für uns ſelbſt aber, auch als das Daſein Gottes

gedacht, ein reines Nichts, und eben dieß sei die höchste Liebe, daß Gott sich selbst in das Nichts begeben, damit wir sein möchten, und daß er sich sogar selbst geopfert und sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet habe, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben; das Gute würde uns nicht sein, wenn es nicht einen Schein hätte, den es tödte, denn die höhere Art, dazusein, sei, sich zu offenbaren, und sich offenbaren. heiße sein Nichts vernichten. Auf dieser Erkenntniß ruht nach Solger die Religion, die Sittlichkeit und die Kunst, welche daher, wie er sagt, nichts sind, als die in der Wirklichkeit verschiedentlich widerscheinende That der Selbstvernichtung und Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens[1]). Eben dieß ist auch der Grund, weßhalb Solger in der Aesthetik, dem Theil der Philosophie, um den er sich das bleibendste Verdienst erworben hat, dieses große Gewicht auf die künstlerische Ironie legt. Unter der Ironie versteht er, im Anschluß an Fr. Schlegel's späteren Sprachgebrauch, diejenige Gemüthsverfassung, welche uns in allem die Offenbarung der Idee anschauen, ebendeßhalb aber in dem Untergang des Endlichen auch den der Idee betrauern läßt, während sie uns zugleich über diese Trauer durch den Gedanken erhebt, daß die Idee, eben indem sie als Existenz untergeht, sich als Idee offenbare.

Solger starb, ehe er seine Gedanken zu einem vollständigen System entwickelt und zusammengefaßt hatte[2]); aber wenn er auch länger gelebt hätte, wäre ihm dieß, wofern nicht sein ganzer Standpunkt sich änderte, schwerlich gelungen. Er selbst bezeichnet seine Philosophie mit Vorliebe als Mystik; und dieß ist sie auch

1) Nachg. Schr. II, 114. 168 ff. 269. 247 ff. I, 511. 601 f. 701 ff. Philos. Gespr. 315 ff.

2) Ueber die Bruchstücke eines solchen, welche in seinen Schriften allein vorliegen, berichtet Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, b, 440 ff. ausführlicher, als dieß hier möglich war.

wirklich ihrem Inhalt wie ihrer Form nach. Gerade der Angelpunkt des Ganzen, das Verhältniß des Endlichen und des Absoluten, bleibt bei ihm (wie schon gezeigt wurde) durchaus unklar. Der Widerspruch, daß das Endliche, und daß auch die menschliche Individualität an sich selbst ein reines Nichts und doch zugleich ein Moment des göttlichen Lebens, die unerläßliche Form seiner Offenbarung sein soll — dieser Widerspruch wird hier nicht auf wissenschaftlichem Wege, durch allgemeingültige Begriffe und Beweise, gelöst, sondern die Vereinigung der beiden, so wie sie vorliegen unvereinbaren, Bestimmungen bleibt dem subjektiven Gefühl und der subjektiven Anschauung überlassen; es wird wohl gefordert, daß man beides anerkenne, aber es wird nicht gezeigt, wie dieß möglich ist. Es fehlt Solger mit Einem Wort bei aller Fülle der Anschauungen und Gedanken an der Kunst einer streng methodischen Untersuchung; und gerade deßhalb mußte ihm der philosophische Dialog so besonders zusagen, weil in diesem die verschiedenen Betrachtungsweisen durch verschiedene Personen vertreten sind, und ihre Verknüpfung dem Leser anheim gestellt werden kann. Bezeichnend ist in dieser Beziehung sein Urtheil über zwei von seinen Collegen, welche gerade durch methodisches Denken hervorragen: über Schleiermacher, den Meister der dialektischen Reflexion, und Hegel, den Meister der dialektischen Construction. Jener betreibt, wie er sagt (N. Schr. I, 702), eigentlich eine nur consequentere und scharfsinnigere Aufklärung; diesem wirft er nicht ohne Grund vor, daß er der Erfahrung im Vergleich mit dem spekulativen Denken allen Werth absprechе; er selbst aber weiß sie theils nur als das „unwahre Erkennen" zu bezeichnen, theils wird ihm auch das Wahre und Ewige zu etwas empirischem, einer „Thatsache". Solger hat so zwar die Forderung einer Philosophie ausgesprochen, welche zwischen den subjektiven Idealismus und den Pantheismus in die Mitte trete; aber er selbst steht nicht allein unverkennbar diesem weit näher, als jenem, sondern er giebt uns auch für die Erfüllung jener For-

derung wohl manche Anregung und Andeutung, aber keine brauchbare Anleitung.

Neben Solger iſt der Kieler Profeſſor Johann Erich v. Berger (1772—1833), ſeiner Herkunft nach ein Däne, als einer der bedeutendſten von den Philoſophen zu nennen, die es ſich zur Aufgabe machten, zwiſchen Fichte und Schelling (die beide ſeine Lehrer waren und beide gleichſehr von ihm bewundert wurden) zu vermitteln. Indeſſen war ſeine Einwirkung auf die deutſche Philoſophie nur eine beſchränkte; und es iſt dieß um ſo begreiflicher, da Hegel's Schriften den ſeinigen theils zur Seite, theils vorangiengen, und da ſein Syſtem ihren Einfluß auch nicht verläugnen kann. Hier muß ich mich auf die Bemerkung beſchränken, daß er ſich in ſeiner Ethik, ſeiner Rechts- und Staatslehre und ſeiner Religionsphiloſophie ebenſo mit Kant und Fichte berührt, wie in ſeiner Naturphiloſophie mit Schelling und den Schellingianern; wogegen es deutlich an Hegel anklingt, wenn er die drei Haupttheile ſeines Syſtems: Logik, Phyſik, Ethik, mit der Bemerkung ableitet: der Geiſt ſei zuerſt denkend nur in ſich, finde ſich dann als Naturweſen wie entfremdet, und kehre drittens, die Natur in ſich beſtimmend, in ſich zurück. Ebenſo ſcheint ihm für ſeine Logik, in der er die Erkenntniß in ihrer allmählichen Entwicklung zur Vernunft betrachtet, Hegel's Phänomenologie als Vorbild gedient zu haben. Die Natur faßt Berger etwas idealiſtiſcher, als Schelling, er hebt es ausdrücklicher hervor, daß ſie nur die Erſcheinung des Geiſtes ſei, und in der Religionsphiloſophie verlangt er, daß der Pantheismus zum reinen Theismus verklärt, aber die Immanenz Gottes in der Welt feſtgehalten werde[1]).

2. Anhänger und Verbeſſerer der ſchellingiſchen Philoſophie.

Mit Solger und Berger ſind wir bereits in die Zeit herabgekommen, in welcher die ſchellingiſche Philoſophie die Führung

1) Näheres über Berger bei Erdmann a. a. O. 421 ff.

der philoſophiſchen Bewegung an die hegel'ſche zu verlieren beginnt. Ihre Blüthe fällt zwiſchen dieſen Zeitpunkt und das erſte Auftreten der Romantiker, in die zwei erſten Jahrzehende unſeres Jahrhunderts. Die Folgerichtigkeit, mit der Schelling den fichte'ſchen Idealismus ebenſo über ſich ſelbſt hinausgeführt hatte, wie Fichte den kantiſchen, die lebensvolle Naturanſchauung, mit der er Fichte's naturloſe Moral und Metaphyſik ergänzte, ſeine energiſche Vertiefung in die Idee des Abſoluten, die großartige Ausſicht auf eine Conſtruction des Univerſums aus dem Abſoluten, die ſchwungvolle, von einer lebendigen Begeiſterung getragene, nicht ſelten der Poeſie und der Myſtik ſich annähernde Darſtellung des Philoſophen — alle dieſe Züge waren in hohem Grade geeignet, der ſchellingiſchen Lehre unter allen denen Anhänger zu gewinnen, welchen nicht allein die Aufklärung der vorkantiſchen Periode zu ſchaal, ſondern auch Kant zu trocken und Fichte zu einſeitig erſchien; eine Stimmung, welche ſeit dem Anfang des Jahrhunderts, von den Werken der großen Dichter und der romantiſchen Schule genährt, namentlich in der jüngeren Generation ſehr verbreitet war. So fand ſie denn auch bald zahlreiche Anhänger, beſonders unter den Naturforſchern und den Aerzten. Die Mehrzahl derſelben ſchloß ſich an diejenige Form des Syſtems an, welche es bei ſeinem erſten ſelbſtändigen Auftreten hatte, die Identitätslehre und die mit ihr verbundene Naturphiloſophie; doch fehlte es auch nicht an ſolchen, welche Schelling bei ſeinem Fortgang zur Theoſophie folgten, oder ſich auch überhaupt erſt in dieſem ſpäteren Stadium ſeiner Einwirkung hingaben.

Als der treueſte Anhänger der Identitätsphiloſophie kann der Würzburger Profeſſor Georg Michael Klein (1776—1820) betrachtet werden. In ſeinem Hauptwerk vom Jahre 1805 („Beiträge zum Stud. d. Philoſ.") geht er durchaus von dieſem Standpunkt aus. Von der abſoluten Identität, oder der Gottheit, iſt das Univerſum nicht verſchieden; es iſt nichts anderes,

als Gott in ſeiner Realität, ſeiner Selbſtaffirmation, angeſchaut. Nur ſofern ſie auf einander, nicht auf die Identität, bezogen werden, erſcheinen die unendlichen Poſitionen als beſondere Dinge; was in der abſoluten Natur mit Einem Schlag iſt, legt ſich in der erſcheinenden in eine Reihe von Potenzen auseinander, welche Klein in ſeiner Naturphiloſophie nach den von Schelling und ſeinen älteſten Schülern vorgezeichneten Grundzügen darſtellt. Eine entſprechende Stufenreihe ſucht er auf dem geiſtigen Gebiet nachzuweiſen. Der pantheiſtiſche Charakter ſeines damaligen Schellingianismus zeigt ſich auch hier in manchen Behauptungen, die ſo naturaliſtiſch und ſo ſtreng determiniſtiſch lauten, daß wir ſofort an ihre Quelle, die Lehre Spinoza's, erinnert werden; wogegen ſeine Aeußerungen über die Kunſt und ſeine Auffaſſung des Staats als eines organiſchen Kunſtwerks theils auf Schelling's tranſcendentalen Idealismus theils auf die romantiſche Schule hinweiſen. Später folgte aber auch er derjenigen Form der ſchellingiſchen Philoſophie, welche S. 685 beſprochen iſt, und in der Ethik vorzugsweiſe Schleiermacher, während er von dem Spinoziſmus des letzteren bei entſcheidenden Punkten, wie die Perſönlichkeit Gottes, die Freiheit und Unſterblichkeit, abwich.

Weniger unbedingt ſchloß ſich Eſchenmayer (1770—1852; ſeit 1811 in Tübingen) an Schelling an, zu deſſen Naturphiloſophie er gleich anfangs einen nicht unerheblichen Beitrag geliefert hatte (ſ. o. S. 651). Schon in einer Schrift vom Jahr 1803, welche die nächſte Veranlaſſung für Schelling's „Philoſophie und Religion" wurde, machte er die richtige Bemerkung, daß es dieſem Philoſophen nicht gelungen ſei, die Entſtehung des Gegenſatzes aus der abſoluten Identität zu erklären. Statt nun aber ſich ſelbſt in wiſſenſchaftlicher Weiſe an dieſem Problem zu verſuchen, verlangt er, daß über das Wiſſen zum Glauben, über die Philoſophie zur „Nichtphiloſophie" hinausgegangen werde. Ueber dem Ewigen, oder dem Abſoluten liegt, wie er ſagt, das Selige und über dieſem liegt Gott; für die Erkenntniß Gottes

tritt an die Stelle der Spekulation die Offenbarung, an die Stelle des abſoluten Wiſſens die Andacht, an die Stelle der intellektuellen Anſchauung das Gewiſſen. Den gleichen Standpunkt hielt Eſchenmayer in der weiteren Ausführung des Syſtems feſt. Er theilt dieſes nach den Ideen des Wahren, Guten und Schönen in Naturphiloſophie, Ethik und Aeſthetik, hat aber auch die Pſychologie und die Religionsphiloſophie ausführlich bearbeitet. In ſeinen Schriften wird einerſeits einem wiſſenſchaftlich ganz werthloſen Spiel mit Analogieen und mathematiſchen Formeln, in der Weiſe der meiſten Schellingianer, eine übermäßige Bedeutung beigelegt; andererſeits kam der Keim des Irrationalen, der in ſeiner Anſicht vom Verhältniß der Religion zur Philoſophie und in ſeinem Gottesbegriff lag, mit den Jahren zu immer üppigerer Entwicklung, ſo daß ſeine von Anfang an unreine und unſichere Philoſophie ſchließlich in ein trübes Gemenge von theologiſchem Supranaturalismus, naturphiloſophiſchen Phraſen, Geiſter- und Teufelsglauben übergieng.

An die ſchellingiſche Naturphiloſophie hielt ſich auch Gotthilf Heinrich Schubert (1780—1860; Prof. in Erlangen und München) in ſeinen pſychologiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Schriften, und mit derſelben verband er, wie Eſchenmayer, aber in einfacherer und geſunderer Weiſe, das Intereſſe der religiöſen Erbauung auf dem Grunde des chriſtlichen Offenbarungsglaubens. Seine wiſſenſchaftlichen Verdienſte haben aber doch nur den kleinſten Antheil an der Anerkennung, welche dieſem gemüthvollen Manne in weiten Kreiſen gezollt wurde; die Geſchichte der Philoſophie hat daher keine Veranlaſſung, bei ihm zu verweilen.

Mit den genannten können wir den Norweger Heinrich Steffens (1773—1845) wegen der Verbindung zuſammenſtellen, welche die Philoſophie Schellings auch bei ihm einerſeits mit der Naturwiſſenſchaft andererſeits mit der poſitiven Religion eingeht; den deutſchen Philoſophen darf er nicht blos deßhalb

zugezählt werden, weil seine Wirksamkeit deutschen Universitäten, Halle, Breslau und Berlin angehörte, sondern auch wegen seiner ächt deutschen Bildung und Gesinnung. An geistiger Begabung, an Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Denkens ist er sowohl Eschenmayer als Schubert weit überlegen. Schon seine ersten Schriften[1]), die gemeinsame Frucht seiner geologischen und philosophischen Studien, hatten solchen Erfolg, daß er sofort für einen von den bedeutendsten Vertretern der Naturphilosophie galt. Es ist ganz in Schelling's Geist, wenn er die Erden und die Metalle an je zwei Reihen vertheilt, in denen der Kohlenstoff den negativen, der Stickstoff den positiven Pol darstelle, jener die größte Contraction, dieser die größte Expansion repräsentire; wenn er den Magnetismus als das Princip der Erdbildung bezeichnet; wenn er die Pflanzen auf die Seite der Kieselreihe und des Kohlenstoffs, die Thiere auf die der Kalkreihe und des Stickstoffs stellt; wenn er in der Thierwelt nach Kielmeyers Vorgang eine durch das Verhältniß der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion bestimmte Stufenfolge erkennt; wenn er alles in der Natur auf viergliedrige Reihen zurückführt, und so (mit Baader) die Quadruplicität als ihr Grundschema betrachtet. Große Bedeutung hat für ihn der Satz, daß es der Natur in der Organisation wesentlich um die Individualität zu thun sei, die vollständig erst im Menschen erreicht werde. Der Mensch ist nach Steffens der Mikrokosmus, und alle anderen Organisationen sind nur Bruchstücke der menschlichen. Aus demselben Gesichtspunkt will er in seiner Anthropologie (1822) die menschliche Natur, ihre Entstehung und ihre Geschichte in ihrem Zusammenhang mit dem Erdorganismus und der Bildung des Sonnensystems darstellen. Aber mit den spekulativen Betrachtungen und den naturphilosophischen Analogieen, von denen auch Steffens einen

1) Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde 1801. Grundzüge der philos. Naturwissenschaften. 1806.

ausſchweifenden Gebrauch macht, verbindet ſich jetzt und theilweiſe ſchon früher bei dem phantaſievollen und glaubensbedürftigen, der kritiſchen Umſicht und klaren Beſtimmtheit zu ſehr entbehrenden Manne jenes theologiſche Element, durch deſſen Einmiſchung ſein jetziger Standpunkt (wie er ihn namentlich in ſeiner Religionsphiloſophie dargelegt hat) der ſpäteren Form der ſchellingiſchen Philoſophie (oben S. 685 ff.) in demſelben Maß näher kommt, in dem er ſich von dem Identitätsſyſtem entfernt. Das innerſte der menſchlichen Perſönlichkeit, das, was Steffens das Talent nennt, iſt der urſprüngliche Ort für die Offenbarung der göttlichen. Die Philoſophie wie die Religion beſteht darin, daß man das Göttliche *hier* erkennt und ſich ihm lebend hingiebt. Dieſe Hervorhebung der Perſönlichkeit erinnert theils gleichfalls an den ſpäteren Schelling, theils an Schleiermacher, der ſich ſchon in Halle mit Steffens nahe befreundet hatte, und an die Romantiker. Mit den letzteren trifft Steffens auch in ſeiner Staatslehre zuſammen, bei deren Beurtheilung man allerdings den weiten Abſtand zwiſchen der damaligen und der heutigen politiſchen Lage und Bildung Deutſchlands nicht vergeſſen darf, die aber doch immer mit ihrer aprioriſtiſchen Ableitung der vier Stände, mit ihrer Idealiſirung des Adels, mit ihrer Vertheidigung des Zunftweſens und ähnlichen Zügen zur Genüge beweiſt, daß ſie alles andere eher, als das Werk eines politiſch denkenden Kopfes iſt.

Gleichzeitig mit Steffens ſchloß ſich der Badenſer *Lorenz Oken* (1779—1851), welcher ſpäter in Jena, dann in Zürich lehrte, an Schelling an. Auch er kam zunächſt von der Naturwiſſenſchaft aus zur Philoſophie; nur daß es vorzugsweiſe die organiſche Natur war, mit der er, urſprünglich Mediciner, ſich beſchäftigte, und deren Kenntniß er durch werthvolle Entdeckungen auf dem Gebiete der Morphologie und der Entwicklungsgeſchichte bereicherte. Aber das theologiſche Element, welches für Steffens eine ſo große und mit den Jahren immer zunehmende Bedeu-

tung erlangte, war Oken, der ſich kirchlich wie politiſch immer möglichſt weit links ſtellte, nicht allein fremd, ſondern geradezu widerwärtig. Die einzige Form der ſchellingiſchen Philoſophie, mit der er ſich zu befreunden weiß, iſt der Pantheismus des Identitätsſyſtems; ſobald dagegen Schelling zu ſeiner ſpäteren Theoſophie fortgieng, ſagte er ſich von ihm und von allen denen los, welche ihm in dieſer Vermiſchung der Philoſophie mit der Dogmatik folgten oder vorangegangen waren. Auch von dem Identitätsſyſtem hat er ſich aber, wenn wir näher zuſehen, nur die eine Seite angeeignet. Die ganze Philoſophie geht ihm thatſächlich in der Naturphiloſophie auf. Gott iſt das Ganze, die Monas, welche die Welt ſchafft, indem ſie ſich ſelbſt ſetzt; aber das Setzende und das Geſetzte, das Ewige und das Endliche, das Ideale und das Reale iſt Ein und dasſelbe; die Welt iſt, wie Oken ſagt, der Selbſtbewußtſeinsakt, die Dinge ſind Vorſtellungen Gottes, wobei es freilich zweifelhaft erſcheint, mit welchem Recht er Gott die ewige Perſönlichkeit nennen, von einem Selbſtbewußtſein und einem Vorſtellen Gottes reden kann. Gott als die Urkraft erzeugte in ſeiner Bewegung (wie dieß Oken in ſeiner Naturphiloſophie ausführt), oder er *wurde* vielmehr Zeit und Raum; der Raum erfüllt ſich durch die Schwere mit der Urmaterie oder dem Aether, dieſer „unmittelbaren Poſition Gottes", und aus dieſer erſten Erſcheinung Gottes gehen als zweite und dritte das Licht und die Wärme hervor, die Urmaterie beſondert ſich zu Sonnenſyſtemen; in Folge davon entſtehen die irdiſchen Materien, die Erdbildung erfolgt; in den organiſchen Weſen ſteigt endlich die ſchaffende Kraft ſtufenweiſe zu immer höheren Produkten auf, um ſchließlich im Menſchen das vollkommene Thier, dasjenige Geſchöpf hervorzubringen, deſſen Verſtand Weltverſtand iſt, in dem Gott ſich ganz Objekt wird, das in ſeiner Kunſt, ſeiner Wiſſenſchaft, ſeinem Staatsleben (Oken faßt dieß alles unter dem Namen der Kunſt zuſammen) den Willen der Natur vollkommen darſtellt. Es fehlt dieſer Betrachtung des Univerſums, wie ſich von

dem kenntnißreichen und talentvollen Naturforscher erwarten ließ, nicht an überraschenden Blicken und fruchtbaren Wahrnehmungen; zugleich aber sehen wir, wie sich gleichfalls erwarten ließ, den Naturphilosophen in der Behandlung der unlösbaren Aufgabe seinen Schematismus rücksichtslos durchführen, mit rasch zugreifender Phantasie nach unsicheren und oberflächlichen Analogieen das verschiedenartigste verknüpfen, ja identificiren, geistreiche Einfälle mit wissenschaftlichen Wahrheiten, glänzende Paradoxieen mit philosophischen Sätzen verwechseln. Oken ist vielleicht der bedeutendste unter den Männern, welche der ursprünglichen Richtung der schellingischen Naturphilosophie treu geblieben sind; er ist aber auch einer von denen, bei welchen die Mängel derselben am deutlichsten zum Vorschein kommen.

Zu den entschiedensten Anhängern der ursprünglichen schellingischen Philosophie gehörte ferner der würzburger Professor Johann Jakob Wagner (1775—1841). Als sich aber in „Philosophie und Religion" Schelling's Hinneigung zur Theosophie ankündigte, sagte er sich sofort auf's entschiedenste von ihm los[1]). Er erklärt jetzt seine intellektuelle Anschauung und sein absolutes Wissen für leere Phrasen: eine Anschauung und überhaupt eine Erkenntniß des Absoluten sei durchaus unmöglich, es könne nur durch freie Anerkennung vorausgesetzt, aber nicht in die Wissenschaft hereingezogen werden; er findet, die Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten sei Schelling gänzlich mißlungen, ja dieses ganze Problem sei unlösbar; er wirft ihm vor, daß seiner Spekulation das Princip der Religion und der Sittlichkeit fehle. Er selbst bekennt sich zu einem etwas unklaren Pantheismus: das Absolute, sagt er, stehe als die Seele der Welt in und über Natur und Geist, die Religion falle mit der sittlichen Weltanschauung, die Seligkeit mit der Sittlichkeit zusammen, die

1) In dem ausführlichen Vorwort zum „System der Idealphiloso-phie" (1804).

Seele ſei, weil ſie in der Gottheit iſt, keinem Zeitverhältniß und daher auch keinem Untergang unterworfen. In dem Syſtem, mit deſſen Ausführung er ſich von da an beſchäftigte[1]), iſt das eigenthümlichſte und das, worauf Wagner ſelbſt das größte Gewicht legte, der allgemeine Schematiſmus, welcher die Gliederung des Ganzen beſtimmt. Die Grundlage aller Dinge, ſagt er, zunächſt im Anſchluß an Schelling, iſt das Leben, welches Gott ihnen verliehen hat. Dieſes Leben iſt ihr Weſen, ſie ſelbſt ſind dieſes Weſens unendlich-endliche Form. Weſen und Form ſind daher die Grundbeſtimmungen der endlichen Dinge; jenes iſt Eines und allen Dingen gemeinſchaftlich, dieſe jedem Ding eigenthümlich und Urſache der Vielheit. Beide ſind ſich entgegengeſetzt, werden aber durch das Leben vermittelt, deſſen erſte Prädikate ſie ſind. Dadurch entſtehen zwiſchen den beiden Urbegriffen zwei neue, die unter ſich wieder einen Gegenſatz bilden: der Gegenſatz und die Vermittlung, oder was dasſelbe, der unvermittelte und der vermittelte Gegenſatz. Das Grundſchema alles Seins liegt demnach in den vier Begriffen: Weſen, Gegenſatz, Vermittlung, Form, und das allgemeinſte Weltgeſetz in dem Satze: das Weſen der endlichen Dinge geht durch vermittelte Gegenſätze in Form über; ebenſo geht aber auch ihre Form durch Löſung aller Vermittlung und Erlöſchen aller Gegenſätze in das einfache Weſen zurück. Demgemäß betrachtet nun Wagner die Stufenfolge von Anfang, Fortgang, Erweiterung und Vollendung, Theſis, Analyſis, Antitheſis und Syntheſis, den Fortſchritt von der Einheit durch die Zwei und die Drei (das Gerade und Ungerade) zur Vier, als die Grundform aller Entwicklung, alles Werdens und Erkennens. Dieſes Schema iſt es, nach dem ſich ſein Syſtem im großen wie im kleinen gliedert, das er mit peinlicher Genauig-

1) Hauptſchrift: das „Organon der menſchl. Erkenntniß" 1830. Ferner „der Staat" 1815 und andere Werke, worüber Erdmann III, b, 236 ff.

keit durch alle Gebiete des Wiſſens und Seins durchführt. Er entwirft im erſten Theil ſeines Organon unter dem Titel: „das Weltgeſetz“ in vier Tafeln, jede aus vier viergliedrigen Reihen beſtehend, ein Syſtem der Kategorieen nebſt den ihnen entſprechenden „Prädikamenten“ (formale Eigenſchaftsbegriffe, wie: unbeſtimmt, beſtimmbar, beſtimmend, beſtimmt) und Grundſätzen. Er betrachtet ſodann in dem „Erkenntnißſyſtem“ die „Nachbildung objektiver Weltform im Subjekte“, die Erkenntniß in ihren vier Stufen: Vorſtellung, Wahrnehmung, Urtheil, Idee. Die Vorſtellung überhaupt wird aus zwei Quellen abgeleitet: dem freien Streben des Subjekts und der Zurückdrängung desſelben durch das Objekt, welche die Empfindung bewirkt. In der Lehre vom Urtheil findet die ganze formale Logik ihre Stelle, die ſich aber natürlich doch nicht ohne Zwang in Wagners Schematiſmus unterbringen läßt. Die Idee wird ihrer Form nach als Schauen, ihrem Inhalt nach als ein Erkennen des Einzelnen in der Totalität des Univerſums beſchrieben. Im dritten Theil ſeines Organon, dem „Sprachſyſtem“, wird neben der Darſtellung durch Bilder und Töne beſonders ausführlich die ſchon früher in ſeiner „mathematiſchen Philoſophie“ (1811) behandelte Darſtellung durch Zahl und Figur beſprochen; unter dieſen Geſichtspunkt ſtellt er nämlich die ganze Mathematik. Schließlich ſoll eine „Welttafel“ in einer überſichtlichen Betrachtung der Natur, des Menſchen und ſeiner Geſchichte das Weltgeſetz in ſeiner Verkörperung zeigen. Indeſſen iſt nicht allein dieſer Abſchnitt des Organon ſeinem Inhalt nach ſehr unbedeutend, ſondern der Gehalt der wagner'ſchen Schriften ſteht überhaupt in keinem Verhältniß zu dem ſorgſam ausgearbeiteten logiſchen Gerüſte, in das hier alles und jedes mit formaliſtiſcher Pedanterie eingeſpannt wird. Auch in Wagners früherer Schrift: „der Staat“ (1815), iſt die Hauptſache die Durchführung ſeines viergliedrigen Schematiſmus; in politiſcher und rechtsphiloſophiſcher Beziehung leiſtet dieſe Darſtellung, trotz einzelner guten und

fruchtbaren Gedanken, im ganzen doch wenig; und in seiner „Dichterschule" charakterisirt schon der Eine Grundsatz, daß die Kunst aus einem Werk des Genie's zu einem Werk der besonnenen Reflexion, der Regel und der Berechnung werden müsse, den Mann, der, wenn er sich dieses Gebiet zur Lebensaufgabe erwählte, alle Anlage zu einem zweiten Gottsched gehabt hätte.

Wenn Wagner das schellingische System hauptsächlich nach der Seite des wissenschaftlichen Verfahrens zu verbessern suchte, so hoffte Troxler (1780—1866) eine Verbesserung desselben von der Anthropologie. Er hatte in Jena Schelling und Hegel gehört und neben seinem ärztlichen Berufe sich fortwährend mit der Philosophie beschäftigt, die er später als Professor in Luzern, Basel und Bern lehrte. Indessen kam er mehr und mehr von der schellingischen Naturphilosophie ab, deren Anhänger er längere Zeit gewesen war, und versuchte ihr schließlich ein eigenes System gegenüberzustellen. Der Grundfehler aller bisherigen Philosophie liegt, wie er glaubt, darin, daß sie Spekulation ist, daß sie das Bewußtsein nur als ein reflektirtes, in seinen abgeleiteten und besonderen Formen betrachtet, statt von dem Urbewußtsein, dem Menschen in der ungetrennten Einheit seines Wesens auszugehen. Die Philosophie muß mit Einem Wort „Anthroposophie" werden. „Alle Philosophie ist im Grunde nur Anthropologie"; „die Anthropologie ist eine subjektivirte Philosophie, und alle Philosophie eine objektivirte Anthropologie." „Der Mensch stellt nichts anderes vor, als sich selbst, und nimmt nichts anderes, als sich selbst, wahr; all seine Wissenschaft hat nur Einen Gegenstand, sein Selbst"; sie ist „nichts anderes als das Innewerden und die Offenbarung des Geistes in seinem eigenen Bewußtsein" (Logik I, 26 f. 97. 263). Troxler will demnach die Philosophie, ähnlich wie Fries, auf Anthropologie zurückführen, und er will hiebei mit Jacobi von allem abgeleiteten auf das ursprüngliche und unmittelbare zurückgehen, so sehr er diesen auch darüber tadelt, daß er die Bedeutung des discursiven und

demonſtrativen Wiſſens verkannt habe. Die nähere Begründung und Ausführung dieſes Standpunkts hat aber kein großes Intereſſe. Alles Erkennen, ſagt Troxler, ſei entweder ein mittelbares oder ein vermitteltes, entweder Intuition oder Reflexion, und die unmittelbare Erkenntniß entweder ſinnliche Wahrnehmung oder geiſtige Anſchauung, die vermittelte entweder Erfahrungs- oder Vernunftwiſſenſchaft. Wie alle Erkenntniß mit dem unmittelbaren der Wahrnehmung anfange, ſo müſſe auch alle in ihrer Vollendung über das durch die Vernunft vermittelte Wiſſen hinaus und zu dem geiſtigen Schauen hinführen, welches die höchſte und letzte, durch die gleichmäßige Entwicklung der übrigen bedingte Vereinigung aller Seelenkräfte, das Organ aller religiöſen, philoſophiſchen und politiſchen Offenbarungen und der Quell aller Gemüthsideen ſei. Aber Troxler hat weder für die wiſſenſchaftliche Rechtfertigung dieſer Myſtik, bei welcher er ſelbſt an Plotin's Vorgang erinnert (Log. I, 320), etwas gethan, noch die wichtigen durch Kant angeregten Fragen der Erkenntnißtheorie auf irgend einem Punkte gefördert; und nicht anders verhält es ſich auch mit den eigenthümlichen Beſtimmungen ſeiner Anthropologie. Er unterſcheidet hier von dem Gemüth oder dem Urbewußtſein, als dem Mittelpunkt der Perſönlichkeit, vier Beſtandtheile des menſchlichen Weſens: den Geiſt, den Körper, und zwiſchen beiden Seele und Leib, oder wie er ſpäter lieber ſagt, eine doppelte Pſyche, eine dem Geiſt und eine dem Körper zugekehrte; die gleiche Viertheilung wird dann noch weiter in's einzelne ausgeführt. Aber für die wirkliche Erkenntniß des geiſtigen Lebens läßt ſich mit ſo unklaren und ſeltſamen Vorſtellungen nichts anfangen. Auch auf dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie hat Troxler, der ſich auch mit ihr als Schriftſteller beſchäftigte und wegen ſeines politiſchen Liberalismus wiederholten Verfolgungen ausgeſetzt war, nichts bedeutendes geleiſtet.

3. Franz Baader.

Weniger ein Schüler, als ein Geistesverwandter Schelling's ist Franz Baader (später: Ritter v. Baader) in München (1765—1841) zu nennen. Doch kann man ihm auch diese Bezeichnung nur unter wesentlichen Einschränkungen beilegen. Baader war ein geistvoller, tiefsinniger Mann; ein Mann der auch an Kraft des Denkens, an wissenschaftlichem Muth und lebendigem Bedürfniß des Erkennens vor den meisten hervorragte, und in der naturwüchsigen Gediegenheit seines Wesens gegen die Oberflächlichkeit eines selbstzufriedenen Halbwissens mit vernichtender Ueberlegenheit auftrat. Aber um alle die Lobsprüche zu verdienen, die seine Schüler und Verehrer ihm gespendet haben, um einem Schelling und Hegel gleichgestellt oder gar vorgezogen zu werden, dazu fehlt es ihm zu sehr an der Freiheit des Geistes, der Reinheit des philosophischen Strebens, an der Klarheit der Begriffe und der Kunst der methodischen Forschung. Baader will nicht blos Philosoph, sondern von Anfang an christlicher Philosoph sein. Das Christliche fällt aber für ihn mit dem Katholischen zusammen: das katholische Dogma bildet die Voraussetzung und das Endziel seiner Spekulation, die unüberschreitbare Schranke seiner Wissenschaft. Sein Standpunkt ist also mit Einem Wort derjenige der mittelalterlichen Philosophie, der Scholastik; und wenn er sich die kirchlichen Lehren allerdings in mystischem Sinn umgedeutet, wenn er ferner der „römischen Diktatur" gegenüber die Nothwendigkeit und das Recht der wissenschaftlichen Untersuchung muthig vertheidigt hat, so geht er auch damit über jenes Prinzip selbst nicht hinaus: auch im Mittelalter hat mancher das eine und das andere gethan und ist dabei doch ein guter Katholik und ein ächter Scholastiker geblieben. Auch unter seinen Vorgängern stellt er die Scholastiker und die Mystiker, einen Thomas v. Aquino, einen Eckhardt, einen Paracelsus, und vor allen J. Böhme, am höchsten; die „Trennung

der Philoſophie von der religiöſen Tradition", ihr ſelbſtändiges Auftreten ſeit Baco und Descartes, gilt ihm einfach als Verirrung, die Reformation und den Rationalismus haßt er von Grund ſeines Herzens, und auch von Schelling fand er ſich erſt ſeit deſſen Hinwendung zur Theoſophie ſtärker angezogen. Eine rein philoſophiſche Forſchung ließ ſich daher von Baader zum voraus nicht erwarten. Aber auch in der Darſtellung ſeiner eigenen Anſichten verfährt er ſehr unmethodiſch und formlos. Seine geiſtige Kraft iſt nicht gering, aber ſein Denken iſt ſehr undisciplinirt, es bewegt ſich an der Hand der Phantaſie oft in den wunderlichſten Sprüngen, es äußert ſich am liebſten in dunkeln aphoriſtiſchen Orakelſprüchen, es giebt uns Wortſpiele für Gründe, zweifelhafte Etymologieen für Beweiſe. Eine bündige Ueberſicht ſeines Syſtems iſt deßhalb ſehr ſchwierig, und manches in demſelben läßt ſich einfach deßwegen nicht verſtändlich machen, weil kein Verſtand darin iſt.

Der Mittelpunkt der baader'ſchen Spekulation liegt in ſeiner Faſſung des Gottesbegriffs, und dieſe ſelbſt hat ſich ihm aus einer Verſchmelzung von Glaubensvorſtellungen und philoſophiſchen Ideen gebildet, welche ohne eine ſtrengere wiſſenſchaftliche Begründung angenommen, und ohne ein klares Bewußtſein ihres Unterſchieds durch einen unkritiſchen Machtſpruch ſich gleichgeſetzt werden. Der endliche Geiſt kann nach Baader von ſich ſelber nur wiſſen, ſofern er ſich von dem ihn hervorbringenden abſoluten Geiſte gewußt weiß. Dieſes Wiſſen iſt aber verſchiedener Art, je nachdem das Verhältniß des Einzelnen zur Gottheit beſchaffen iſt. Wird er von ihr blos „durchwohnt", blos unterworfen, ſo ergiebt ſich eine Gotteserkenntniß, wie ſie auch die Teufel haben, ohne Betheiligung des Willens, ohne Glauben. Freier wird dieſe Erkenntniß, wenn Gott dem Geſchöpfe „beiwohnt", ihm als Objekt der Betrachtung gegenübertritt. Am freieſten und vollſtändigſten iſt ſie aber erſt dann, wenn Gott dem Menſchen „innewohnt", der menſchliche Wille in den gött-

lichen eingeht und ſich ihm einverleibt, und eben darin beſteht einerſeits der Glaube, andererſeits die göttliche Erleuchtung, welche deßhalb die Bedingung aller wahren Gotteserkenntniß ſind[1]). Baader ſelbſt wird in ſeiner Theologie von dem doppelten Intereſſe geleitet: einestheils dem gewöhnlichen Theismus gegenüber trotz der Einheit des göttlichen Weſens eine Mehrheit, einen inneren Unterſchied in demſelben zu behaupten; andererſeits aber jeder pantheiſtiſchen Vermiſchung Gottes und der Welt vorzubeugen. In beiden Beziehungen ſchließt er ſich an die kirchliche Dogmatik, noch weit mehr aber an Jakob Böhme an. Das Sein, ſagt er (I, 189. 195. II, 21. u. o.) mit Hegel, ſei niemals ein nur unmittelbares, ſondern ein durch Aufhebung der Unmittelbarkeit gewordenes oder werdendes; nicht die unmittelbare Einheit und Abſolutheit ſei die wahre, ſondern nur die aus Scheidung und deren Aufhebung vermittelte; die Einheit der Geiſtesſubſtanz ſei nicht eine formloſe, unmittelbare, ruhende, ſondern eine ſich formirende, durch ihre innere Unterſcheidung ſich durchführende und hiemit in ſich ſelber immer wiederkehrende, aktuoſe und pulſirende; Gott ſei als ewiges Leben Sein und Werden zugleich, ein ewig fortgehender Proceß, welcher freilich nicht als zeitliche Entwicklung gedacht werden dürfe. Er ſucht dieß zunächſt ſchon an dem immanenten Proceß des göttlichen Lebens nachzuweiſen. Im göttlichen Weſen liegt, wie er glaubt, von Anfang an ein dreifaches: der Urwille, die Weisheit und die Natur; Gott iſt zugleich Princip, Organ und Werkzeug, und hieraus ergibt ſich dann weiter eine doppelte Gottesoffenbarung. Der einige Gott, d. h. der ungründliche Wille, gebiert, ſich ſelber findend, den faßlichen Willen, den Sohn, und gewinnt dadurch die Kraft, als Geiſt auszugehen. Dieſer göttliche „Ternar" er-

1) Geſ. Schriften I, 191 f. 202 f. u. a. St. Weitere Belege, auch zum folgenden, bei Erdmann III, e, 593 ff. Lutterbeck in Baader's Geſ. Schr. XVI, 28 ff.

weitert ſich zum „Quaternar“, wenn wir zu demſelben die Weisheit oder Idea, das unperſönliche Element der Selbſterſcheinung Gottes, die Stätte, welcher der Ternar inwohnt, hinzunehmen. Indeſſen kommt es in dieſer erſten Differenzirung des göttlichen Weſens noch nicht zum Unterſchied der drei Perſonen, ſondern erſt zur Möglichkeit realer Unterſchiede; damit dieſe Möglichkeit ſich verwirkliche, muß der immanente Proceß zum „emanenten“ und realen werden, und dieſes vermittelt ſich durch die ewige Natur in Gott, oder die Begierde, welche Baader ähnlich, wie Böhme, beſchreibt. Erſt indem Gott aus ihr geboren wird, wird er dreiperſönlich. Mit dieſer inneren und äußeren Offenbarung Gottes darf aber die Schöpfung nicht verwechſelt werden, wenn man nicht dem Pantheismus anheimfallen will. Jene iſt durch die Natur Gottes gefordert, ſie beruht auf einer abſoluten Nothwendigkeit; dieſe iſt ein freier Akt der göttlichen Liebe. Wenn allerdings Geſchöpfe entſtehen ſollten, ſo konnten ſie, um nicht mit dem Schöpfer zuſammenzufallen, nur aus dem nichtſeienden Grunde, der ewigen Natur, durch eine Erregung derſelben zur Selbſtheit entſtehen, und inſofern richtete ſich die Art und Weiſe des göttlichen Schaffens nach einem inneren Geſetze. Aber daß Geſchöpfe entſtanden ſind, daß es überhaupt eine Welt giebt, dieß iſt, wie Baader glaubt, in keiner Nothwendigkeit begründet und läßt ſich deßhalb nicht ſpekulativ deduciren, ſondern nur als Thatſache annehmen. In noch höherem Maße gilt dieß natürlich von dem, was uns Baader, halb aus der bibliſchen und kirchlichen Ueberlieferung, halb aus eigener und fremder Theoſophie heraus, über den Fall Lucifers und der böſen Engel, über den Urzuſtand, die urſprünglich mannweibliche Natur und den doppelten Sündenfall des Menſchen und über die zerſtörende Wirkung dieſer Ereigniſſe auf die ganze Schöpfung erzählt. Um den Menſchen in ſeinem Sturz in den Abgrund aufzuhalten und ihm die Möglichkeit einer allmählichen Wiedererhebung zu eröffnen, ſoll die Welt räumlich und zeitlich, und ſomit materiell geworden

ſein. Der gegenwärtige Zuſtand der Natur iſt daher nach Baader in Wahrheit ein unnatürlicher; ihr unſichtbares Weſen verbirgt ſich unter der materiellen Hülle, ihre dynamiſchen Geſetze unter dem Mechanismus; ſie iſt aus dem Centrum gerückt, in einen inneren Zwieſpalt und eine fortwährende Unruhe verſetzt, und auch der Menſch hat den Blick in das Weſen der Dinge und die urſprüngliche magiſche Macht ſeines Willens über die Natur verloren und ſieht ſich ſtatt deſſen ihr gegenüber auf ein mechaniſches Erkennen und Einwirken beſchränkt. Nur von der Wiederherſtellung des urſprünglichen Verhältniſſes zwiſchen der Menſchheit und Gott läßt ſich auch jene Wiederherſtellung der Natur und ihres Verhältniſſes zum Menſchen hoffen, deren Vorläufer Baader in den Wundern ſieht. Wer das Natürliche ſo zum Unnatürlichen und das Uebernatürliche zum Natürlichen macht, von dem läßt ſich ſelbſtverſtändlich für eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Natur nicht viel erwarten, und ſo wird man auch bei Baader außer einzelnen anregenden, aber in ihrer näheren Faſſung in der Regel ſchiefen und ſchillernden Gedanken, in denen er ſich theilweiſe mit Schelling oder Hegel berührt, kaum etwas finden, wovon die Naturwiſſenſchaft Gebrauch machen könnte. Nicht anders verhält es ſich auch mit ſeiner Anſicht über die menſchliche Natur. Was hier noch am eheſten einen philoſophiſchen Charakter trägt, iſt die Unterſcheidung von drei Beſtandtheilen, oder beſſer, drei Organen des menſchlichen Weſens: Leib, Seele und Geiſt. Aber ſo großen Werth Baader auf dieſen Punkt legt, ſo kommt es doch auch hiebei zu keiner Klarheit; im übrigen dreht ſich ſeine Anthropologie ganz um die ſchon berührten phantaſtiſchen Vorſtellungen über den Urzuſtand, die Sünde und ihre Wirkungen. Die gleichen Vorſtellungen bilden auch die Grundlage ſeiner Geſchichtsanſicht. Die Weltgeſchichte wird von ihm ganz unter den theologiſchen Geſichtspunkt der Sünde und der Erlöſung geſtellt; aber wie er die Sünde zugleich als Naturmacht ihre verderblichen Wirkungen auf die geſammte

Schöpfung ausüben läßt, ſo faßt er auch die Erlöſung nicht blos als ſittlichen Proceß auf, ſondern die phyſiſche, magiſche Wirkung des Blutes Chriſti, der Sacramente u. ſ. f. ſpielt darin eine bedeutende Rolle, der Tod Chriſti ſoll auf die Menſchheit durch eine Art von Anſteckung oder magnetiſchem Rapport wirken, durch die Wiedergeburt ſoll ſich im Menſchen eine höhere Leiblichkeit bilden, welche mit der Auferſtehung an die Stelle der niederen tritt, und mit dem Menſchen ſoll auch die äußere Natur in den Vollendungszuſtand zurückkehren.

Auch Baader's Ethik hat ein durchaus religiöſes Gepräge. Die Sünde kann nur durch die Wiedergeburt überwunden werden, der Glaube iſt daher die Bedingung aller wahren Sittlichkeit. Durch die magiſche, phyſiſch-moraliſche Wirkung des Glaubens muß die Kraft des Menſchen wiederhergeſtellt werden, wenn er das Geſetz ſoll erfüllen können. Eine Moral, welche ſich nur auf das Sittengeſetz gründen will, wie die kantiſche, nennt Baader eine Moral für Teufel. Die gleichen Grundſätze gelten natürlich auch für das menſchliche Gemeinleben. Jede Vereinigung bedarf eines ihm übergeordneten, durch das ſie zuſammengehalten wird. Jede Gemeinſchaft beruht auf der Unterwerfung unter ein höheres, auf Auktorität. Unſer eigentliches Oberhaupt iſt aber nur Gott, die rechte Auktorität iſt nur die göttliche Offenbarung, und die Trägerin und Auslegerin dieſer Offenbarung iſt die Kirche. Als der wahre Staat wird daher von Baader nur der chriſtliche, d. h. der katholiſche, anerkannt; der Souveränetät der Fürſten, wie der des Volkes, ſetzt er die Souveränetät Gottes entgegen, von deſſen Gnaden Regent und Volk ſei, und ſein politiſches Ideal iſt (II, 201 f.) das Aufgehen der beſonderen Staaten in Einem allgemeinen kirchlich-ſtaatlichen Gemeinweſen. Selbſt auf's wirthſchaftliche Gebiet werden dieſe Grundſätze angewendet: „es giebt keinen Credit mehr ohne Credo", ſagt Baader (II, 181), gleich bezeichnend für die Beſchränktheit ſeines Standpunkts und die Geſchmackloſigkeit ſeiner Ausdrucks-

weiſe. Und damit hängt auch die Forderung einer ſtändiſchen Gliederung des Volkes zuſammen, an der Baader trotz der Einſicht in die Unmöglichkeit, das alte Zunftweſen wieder herzuſtellen, feſthält: die Einzelnen ſollen in jeder Beziehung einem geſellſchaftlichen Organiſmus einverleibt und von ſeiner Auktorität beherrſcht ſein. Aber ſo mittelalterlich ſich Baader's Socialphiloſophie nach dieſer Seite hin ausnimmt, ſo iſt er doch, trotz alles Polterns gegen Liberaliſmus und Proteſtantiſmus, viel freiſinniger, als man nach dem angeführten glauben möchte. Seine geſunde, volksthümliche Natur empört ſich gegen bureaukratiſchen Deſpotiſmus, ſein wiſſenſchaftliches Bedürfniß und ſein männliches Selbſtgefühl gegen römiſchen Glaubenszwang; er verlangt einen ſelbſtthätigen Antheil des Volkes an der Staatsverwaltung, eine corporative Verfaſſung der Kirche, eine Befreundung der Theologie mit der Spekulation. In dem Streit zwiſchen Alt- und Neukatholiciſmus würde ſich Baader ohne Zweifel mit aller Entſchiedenheit auf die Seite des erſteren geſtellt haben. Er iſt daher bei den Ultramontanen heute noch ſchlecht angeſchrieben und war ihnen, auch wegen ſeiner anerkennenden Aeußerungen über die orientaliſche Kirche, ſchon bei Lebzeiten verdächtig; noch dem Sterbenden iſt ein Widerruf ſeiner „Irrthümer" von einem jungen Eiferer gewöhnlichſten Schlages abgepreßt worden[1]).

Unter den Schülern, deren Baader in der katholiſchen Kirche nicht wenige zählt, hat ſich beſonders Franz Hoffmann in Würzburg, nächſt ihm Lutterbeck in Gieſſen und Hamberger in München um die Herausgabe ſeiner Werke, die Darſtellung und Erläuterung ſeiner Lehre Verdienſte erworben.

4. Krauſe.

Mit Baader ſtimmt Karl Chriſtian Friedrich Krauſe (1781—1832) darin überein, daß auch er den Pantheiſmus mit

1) Baaders geſ. Schr. XV, 131 ff.

dem Theiſmus zu vermitteln und durch denſelben zu ergänzen bemüht iſt, und daß dieſes Beſtreben bei ihm, wie bei jenem, auf einer gleichmäßigen Stärke des religiöſen und des wiſſenſchaftlichen Intereſſe's, auf dem Bedürfniß einer gegenſeitigen Durchdringung von Philoſophie und Religion ruht. Auch ſeine Philoſophie ſoll „Gottesweisheit", Theoſophie, ſein, und er ſelbſt nennt ſein Syſtem am liebſten die „Weſenlehre", weil es vom Begriff des Weſens oder der Gottheit ausgeht. Aber ſein Denken iſt ungleich methodiſcher, ſeine Frömmigkeit ungleich freier, als Baader's. Baader will nicht blos ein chriſtlicher, ſondern ausdrücklich ein katholiſcher Philoſoph ſein; Krauſe iſt bei der wärmſten religiöſen Begeiſterung gegen die poſitive Religion als ſolche gleichgültig, durchaus Rationaliſt. Jener verfährt in der Darſtellung ſeiner Anſichten unſyſtematiſch, formlos, aphoriſtiſch; dieſer legt einen ſo hohen Werth auf die ſyſtematiſche Form, auf genaue logiſche Beſtimmung, Sonderung und Verknüpfung der Begriffe, daß er dadurch nicht ſelten an Hegel, noch häufiger freilich an Chriſtian Wolff und Jakob Wagner erinnert; und ſo hat er auch die Logik mit Einſchluß der Methodologie wiederholt ausführlich und ſorgfältig bearbeitet, und dieſe Darſtellungen ſind ſo gehalten, daß man ihnen nicht ſelten ſogar unnöthige Spitzfindigkeit und Formalismus vorwerfen kann. Baader wird unverſtändlich durch die Unreinheit ſeiner Sprache, ihre Ueberladung mit Fremdwörtern, den Mangel an einer feſten Terminologie; Krauſe wird es in noch höherem Grade durch übertriebene, deutſchthümleriſche Sprachreinigung, durch ſelbſtgemachte, dem Sprachgebrauch und der Sprachanalogie widerſtrebende Wortbildungen, durch den gehäuften Gebrauch von Ausdrücken, die nach eigener Theorie oft aus verlorenen oder gar nie wirklich vorhandenen Wurzeln abgeleitet ſind, jedem andern aber um ſo verſchloſſener bleiben, je angeſtrengter der Philoſoph ſich bemüht, in der Zuſammenſetzung der Wörter jedem einzelnen Element und jeder einzelnen Modifikation der Begriffe gerecht zu

werden. Krauſe hat durch dieſe Eigenthümlichkeit ſeinen Schriften eine unmittelbare in's große gehende Wirkung zum voraus unmöglich gemacht; erſt nachdem ſeine Anſichten von andern verdollmetſcht waren, fanden ſie allgemeinere Beachtung. In Wahrheit kann man ſich aber darüber nicht wundern, und dem philoſophiſchen Publikum kaum einen Vorwurf daraus machen. Wer geleſen ſein will, der ſchreibe ſo, daß man ihn verſteht; es heißt dem Leſer gar zu viel zumuthen, wenn man von ihm verlangt, er ſolle erſt eine neue Sprache erlernen, um ſich durch ein paar Bücher durchzuarbeiten, von denen er denn doch nicht zum voraus wiſſen kann, ob in der harten und ſtachligen Schale ein Kern liegt, wegen deſſen es ſich verlohnt, ſie zu öffnen. Jede Wiſſenſchaft braucht ja ihre Terminologie, und wer neue Begriffe entdeckt, der iſt auch genöthigt und berechtigt, beſtimmte Bezeichnungen dafür zu ſchaffen. Aber alles hat ſein Maß. Wenn ein Schriftſteller gar nie von den Stelzen ſeiner Terminologie herabſteigt, wenn er aus lauter Puriſmus ein Deutſch ſchreibt, welches dem Deutſchen ſo unverſtändlich iſt, als ob es Sanskrit wäre; wenn man bei ihm auf jedem Schritte, und oft zu Dutzenden in Einer Periode Ausdrücken begegnet, wie Satzheit, Urſatzheit und Vereinſatzheit, Nichtheit, Faßheit und Erkennheit, Seinheitureinheit und Seinheitvereinheit, Verhaltſeinheit und Gehaltſeinheit, wenn man nicht hoffen kann, ſeine Meinung zu faſſen, ehe man ſich den Unterſchied von Urweſeninneſein, Selbweſeninneſein, Ganzweſeninneſein und Vereinſelbganzweſeninneſein oder Schauvereinfühlen gemerkt, die Bedeutung von Orweſen, Antweſen, Mälweſen und Omweſen, Weſen-als-Urweſen und Geiſt-verein-Leibweſen, von Or-om-Weſenlebverhaltheit und Orendeigen-Weſenahmlebheit, das Verhältniß von „Weſens Or-om-Lebſelbſtſchauen" zu ſeinem Ur- und Ewig-Selbſtſchauen ſich klar gemacht hat, ſo iſt es am Ende begreiflich, daß nicht jeder ſich entſchließt, ſich durch ſolche Hieroglyphen durchzuarbeiten. Es iſt dieß um ſo begreiflicher, da eine ſo übermäßige Werthſchätzung

und eine ſo eigenſinnige, bis auf die Orthographie ſich erſtreckende Durchführung grillenhafter ſprachlicher Eigenheiten den Verdacht nahe legt, man habe es mit einem Pedanten zu thun, welchem das unweſentliche ebenſo wichtig ſei, wie das weſentliche, welchem an der äußeren Form ebenſoviel liege, wie an der Sache, und das neue, was er uns bietet, beſtehe mehr in dem mühſam und ſorgfältig aufgebauten äußeren Gerüſte, als in dem Syſtem, zu deſſen Aufführung es dienen ſollte. Dieſer Verdacht iſt nun auch wirklich nicht ganz ungegründet. Krauſe war immerhin ein achtungswerthes philoſophiſches Talent, eine ideale, begeiſterungsvolle Natur. Er hat ſein Leben unter Zurückſetzung, Noth und Entbehrung erſt als Privatdocent in Jena, dann als Privatgelehrter in Dresden, und ſchließlich wieder als Privatdocent in Göttingen der wiſſenſchaftlichen Arbeit gewidmet, von der er ſich nicht blos für die Philoſophie, ſondern für den ganzen ſittlichen Zuſtand der Menſchheit die ſegensreichſten Wirkungen verſprach. Aber ſo bedeutend war ſeine geiſtige Kraft doch nicht, wie ſein eigener Eifer und die Verehrung ſeiner Schüler ſie ihm ſelbſt wohl erſcheinen ließ. Seine Abſicht iſt es allerdings, die Geſammtheit der Dinge als Ein organiſches Ganzes aus Einem Princip zu begreifen. Aber ſtatt der Unterſuchung ihres inneren Zuſammenhangs begnügt er ſich nur zu ſehr mit einem äußerlichen logiſchen Schematiſmus; wo wir Beweiſe verlangen müſſen, ſtoßen wir nicht ſelten auf unbewieſene Behauptungen, auf Vorausſetzungen, die ſich als geiſtige Anſchauungen geben, ſelbſt auf bloße Phantaſieen; und wenn man ſeine Gedanken der eigenthümlichen Form entkleidet, in die er ſie gefaßt hat, ſo zeigt ſich, daß dieſelben mit dem fremdartigen Anſehen, das ſeine ſeltſame Sprache ihnen verleiht, auch von ihrer ſcheinbaren Neuheit und Urſprünglichkeit vieles verlieren.

Ihrer Abſtammung nach iſt Krauſe's Philoſophie zunächſt auf Fichte und Schelling, ganz überwiegend jedoch auf den letztern zurückzuführen. Wenn Kant der Urheber der heutigen Phi-

losophie ist, so hat Fichte, wie er glaubt, im Ich den subjektiven Anfang, Schelling in der unbedingten Gotteserkenntniß das objektive Princip der Wissenschaft richtig bestimmt. Krause selbst will beides verbinden; er will vom Selbstbewußtsein, als dem ersten subjektiv gewissen, der Wesenheit der Sache nach fortschreitend zur Anerkenntniß des Princips aufsteigen, er will aber zugleich auch dieses selbst so bestimmen, daß der Fehler des Pantheismus vermieden, Gott als lebendiger und persönlicher erkannt und die Welt als die Offenbarung dieses lebendigen Gottes begriffen, daß Theismus und Pantheismus in einem System des „Panentheismus", einer All-in-Gott-Lehre versöhnt werden; und er will dabei, im Gegensatz zu Jacobi, durchaus wissenschaftlich verfahren und sich nicht auf das bloße Gefühl stützen. Was er anstrebt, ist demnach im allgemeinen das gleiche, was auch Schelling in der Abhandlung über die Freiheit und den ihr verwandten Schriften versuchte, welche deßhalb auch Krause seinen älteren Darstellungen entschieden vorzieht; nur daß er den Standpunkt des Absoluten von der subjektiven Seite her durch die Betrachtung des Selbstbewußtseins zu begründen und denselben vollständiger und methodischer, als Schelling, zum System auszuführen beabsichtigt.

Der Anfang der Philosophie ist nach Krause das Selbstbewußtsein, die Selbstanschauung des Ich. Das Ich findet sich nun als bestehend aus Geist und Leib, als Mensch; es findet sich zugleich als bleibend und sich ändernd, als unzeitlich und zeitlich, mit Einem Wort als lebend; es findet in sich Vermögen, Thätigkeiten, Kräfte und Triebe, welche sich näher auf die drei Formen des Denkens, Empfindens und Wollens zurückführen; und in allen diesen Beziehungen findet es sich als Ein organisches, in der innigsten Verbindung aller seiner Theile und Kräfte sich erhaltendes Ganzes. Es findet außer sich andere geistige, körperliche und geistig-leibliche Wesen, und es erhält dadurch die Begriffe der Vernunft, der Natur und der Menschheit. Alle

jene Weſen aber ſind ebenſo, wie das Ich ſelbſt, endlich, und auch die höheren Ganzen, die ſie umfaſſen, Vernunft, Natur und Menſchheit, ſind endlich; ſie ſind es ſchon, weil ſie von einander verſchieden ſind, und ſomit jedes von ihnen das, was die andern ſind, nicht iſt. Ebendamit weiſen ſie aber auf ein Unendliches als ihren Grund hin: wenn auch unſer Erkennen mit der Selbſterkenntniß beginnt, ſo werden wir doch von dieſer ſofort zur Erkenntniß des unbedingten Princips geführt, von welchem wir ſelbſt und alle anderen Dinge abhängen, Gottes, oder wie Krauſe gewöhnlich ſagt: „Weſens“.

Für die Auffaſſung dieſes Princips iſt bei Krauſe Schelling's Einfluß maßgebend. Er zeigt ſich zunächſt ſchon darin, daß die Gotteserkenntniß ihm zufolge in einem unmittelbaren und unbedingten geiſtigen Schauen beſtehen ſoll: wir kommen zu ihr durch die „Weſenſchauung“, welche, wie Schelling's intellektuelle Anſchauung, als eine Offenbarung der Gottheit, eine unmittelbare Wirkung derſelben auf den menſchlichen Geiſt beſchrieben wird, und alles, was wir von der Gottheit ausſagen können, führt ſich auf die „Theilweſenſchauungen“ oder die Ideen zurück, die ſich uns durch die Zergliederung der Grundanſchauung ergeben. Ebenſowenig verläugnet ſich aber jener Einfluß auch in der näheren Beſtimmung der Gottesidee. Gott iſt nach Krauſe nicht ein Weſen neben andern, ſondern „Weſen“ ſchlechthin, das Weſen, welches alles weſenhafte Sein nicht blos hervorbringt, ſondern ſubſtanziell in ſich befaßt. Er iſt an ſich „Urweſen“, das „ungegenheitliche“ Weſen, die gegenſatzloſe Einheit alles Seins, die abſolute Identität. Er iſt aber andererſeits als Urweſen (oder „Weſen-als-Urweſen“) außer und über der Welt, während er zugleich als Weſen die Welt in ſich hat: jenes, weil er unbedingt iſt, die Welt der Inbegriff des Bedingten, dieſes, weil Gott nicht als unendlich gedacht würde, wenn irgend etwas außer ihm wäre. So wenig daher Gott die Welt, oder die Welt Gott iſt, ſo unterſcheiden ſie ſich doch nur

ſo, daß die Weſenheit Gottes die ganze Weſenheit iſt, die der Welt nicht die ganze. Oder wie dieß auch ausgedrückt wird (Abr. d. Log. 143. 148): während Gott an ſich vor, über und ohne jeden inneren Gegenſatz iſt, ſo iſt er in ſich Gegenweſen und Vereinweſen, Vernunft und Natur, als zwei ihm ſelbſt untergeordnete und in ihm ſelbſt unterſchiedene Weſen, welche (wie bei Schelling) an ſich gleichweſentlich, aber an der Gleichweſenheit gegenheitlich beſtimmt ſind, ebenſo aber auch das aus beiden zuſammengeſetzte, die Menſchheit. Krauſe leitet demnach, ähnlich wie Baader und Schelling, das Daſein der Welt aus einer „inneren Entgegenſetzung der Weſenheit in Gott" ab[1]). Und wie er hier zwiſchen der Außerweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes zu vermitteln ſucht, ſo will er auch zwiſchen dem Theismus, welcher ſich Gott als perſönliches Einzelweſen denkt, und dem Pantheismus, welcher ihn als das unperſönliche allgemeine Weſen denkt, vermitteln. In ſeiner Darſtellung der göttlichen Grundweſenheiten oder der Kategorieen[2]) verbinden ſich mit den allgemeinſten ontologiſchen Beſtimmungen die gewöhnlichen Begriffe von perſönlichen Eigenſchaften der Gottheit, ihrem Selbſtbewußtſein, Wiſſen, Fühlen u. ſ. w. Dieſe Darſtellung iſt aber freilich in ihrem metaphyſiſchen Theil ſo undurchſichtig und in ihrer Schilderung der göttlichen Perſönlichkeit ſo unwiſſenſchaftlich, es fehlt ihr ſoſehr an einem Bewußtſein über die Schwierigkeiten und Probleme, die hier liegen, das Verhältniß jener beiden Elemente bleibt ferner ſo unklar, und mit der Begründung ſeiner Sätze hat es ſich der Philoſoph ſo leicht gemacht, daß ſie gerade für das oben (S. 740) ausgeſprochene Urtheil einen ſchlagenden Beleg bietet.

Der Organiſmus, in welchem das göttliche Leben ſich darſtellt, und welcher von ihm umſchloſſen iſt, der „Weſengliedbau",

1) Philoſ. d. Geſch. 40 ff. u. o.

2) Vorl. üb. d. Syſt. d. Philoſ. 363—554. Lehre vom Erkennen 414 ff. Abr. d. Log. 143 ff. Philoſ. d. Geſch. 37 f.

iſt die Welt. Alle Weſen der Welt ſind ihrer reinen Weſenheit nach mit Gottes Weſenheit gleich, ſie unterſcheiden ſich aber von ihr durch ihre Beſchränktheit, dadurch, daß keines von ihnen die göttliche Weſenheit ganz iſt; d. h. die Welt und alle Weſen der Welt ſind an ſich gottähnlich. Dieſe Aehnlichkeit zeigt ſich zunächſt ſchon darin, daß ebenſo, wie in Gottes Weſenheit Selbheit und Ganzheit vereint ſind, ſo auch in der Welt, wie bemerkt, zwei oberſte Weſen ſind, das Geiſtweſen oder die Vernunft, und das Leibweſen oder die Natur, welche beide in der Menſchheit als dem Vereinweſen verknüpft ſind. Die Vernunft ſtellt die göttliche Selbweſenheit oder Selbſtändigkeit dar, die Natur die göttliche Ganzweſenheit; und da Gott dieſe beiden in ſich vereinigt, ſo ſind auch in der Welt Geiſt und Natur zur Menſchheit vereint. In dieſen drei Gebieten die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Weſen, das Bild des göttlichen Lebens nachzuweiſen und ihre Geſetze demgemäß zu beſtimmen, iſt der leitende Geſichtspunkt für Krauſe's Weltbetrachtung.

Der eigenthümliche Charakter der Natur liegt darin, daß ſie alles Einzelne in ihr als Ein Ganzes, in Einer unendlichen ſtetigen Handlung geſtaltet, daß alle ihre Gebilde aus dem Ganzen, in dem Ganzen und von innen heraus, als Ganze, leben und ſich geſtalten. Dieſe Geſtaltung erfolgt aber, wie Krauſe ſagt[1]), in reiner Selbſtbeſtimmung, mit eigenthümlicher Freiheit: man darf in der Natur nicht nur den bewußtloſen Ablauf einer blinden, ideenloſen Nothwendigkeit erblicken, ſondern ſie iſt die unendliche, in jedem Moment vollkommene Offenbarung Eines inneren Lebens, auf dem in jedem Augenblick unendlich viele Gebilde vergehen, aber ebenſoviele rein und frei nach ewigen Ideen erzeugt werden. Die Natur entfaltet ihr Leben am Stoffe, d. h. an ihr ſelbſt als dem Bleibenden, im unendlichen Raum und der unendlichen Zeit; aber die Stoffheit, (Leib-

1) Philoſ. d. Geſch. 133.

lichkeit, Materialität) ist nicht die ganze Wesenheit der Natur, sondern nur diese bestimmte Wesenheit, sich das bleibende Gestaltbare zu sein, der Raum nicht die Form der ganzen Natur, sondern nur die Form derselben nach ihrer Leiblichkeit. Die wahre Naturansicht ist daher nicht die mechanische, atomistische, sondern die dynamische, welche vom Begriff der wirkenden Naturkraft, des durchgängigen Lebens der Natur ausgeht. Die stufenweise Entfaltung dieses Lebens ergiebt die allgemeinsten Naturprocesse, in deren Auffassung sich Krause, wie in seiner ganzen Naturphilosophie, im wesentlichen an Schelling anschließt. Indessen hat für ihn seit der selbständigen Ausbildung seines Systems die Naturwissenschaft als solche kein großes Interesse, sondern die Hauptsache ist ihm bei der Betrachtung der Natur ihr Verhältniß zum Geist und zur Gottheit. Er erkennt im menschlichen Leibe das vollkommenste organische Gebilde, welches aber doch auf unserem Planeten noch zu viel thierisches an sich habe, und seine höchste Vollendung wohl nur in Himmelskörpern der höchsten Stufe, in Sonnen, erreiche (a. a. O. 140 f.). Er sieht in der Natur ein göttliches Kunstwerk, in dem Gott auf das Einzelste wie auf das Ganze zur Ausführung seiner Absichten eigenleblich (individuell), aber durchaus den Naturgesetzen gemäß, einwirke. Er leitet aus dieser göttlichen Einwirkung einerseits den selbständigen Werth und die selbständige Bedeutung des Naturlebens, andererseits die Harmonie der Natur mit dem Geist ab, vermöge deren beide für einander wechselseitig bestimmt sind, und die Geister das Naturleben nicht blos erkennen und empfinden, sondern es auch durch ihre künstlerische Einwirkung vollenden sollen, so daß demnach die Naturphilosophie für ihn ganz überwiegend nur als die Grundlage der Geistes- und Geschichtsphilosophie in Betracht kommt.

Diese selbst hat Krause, seinem oben (S. 744) angegebenen Schematismus zuliebe, theils als Vernunft- oder Geistwissenschaft theils als Menschheitlehre („Vereinwesenlehre") behandelt. Da

uns aber der Geiſt eben nur als menſchlicher bekannt iſt, hat dieſe Unterſcheidung nicht viel auf ſich. Die Vernunft oder der Geiſt iſt das der Natur gegenüberſtehende, in ſeiner Art unbedingte und unendliche Grundweſen in Gott, in dem alle Einzelgeiſter enthalten ſind; aus den einzelnen Menſchen, an welche ſich dieſe „gliedbauig“ (organiſch) vertheilen, ſetzt ſich das Geiſterreich zuſammen, von dem der geſellſchaftliche Verein der menſchlichen Geiſter ein Theil iſt. Nun iſt der Geiſt allerdings nicht blos in der Menſchheit vorhanden: Natur und Vernunft durchdringen ſich vollſtändig und auch das Thierreich iſt eine Vereinigung beider, die aber für die Einzelweſen auf untergeordneten Lebensſtufen unwandelbar fixirt iſt. Aber die Menſchheit iſt das innerſte vollweſentliche Glied dieſer Vereinigung, dasjenige, in welchem die höchſten individuellen Geiſter mit den höchſten organiſchen Leibern verbunden ſind. Aus der Geſammtheit dieſer Vereinweſen beſteht die Menſchheit des Weltalls in ihrem einheitlichen, die unendliche Zeit und den unendlichen Raum erfüllenden Leben. Die Einzelſeelen, welche in ihrer Verbindung mit organiſchen Leibern dieſe Menſchheit bilden, ſind ewig, ungeboren und unſterblich, ihre Zahl kann (wie ſchon Origenes annahm) weder vermehrt noch vermindert werden, und jede von ihnen wird, (wie Origenes ebenfalls ſagt) im Verlauf ihres Zeitlebens ihre Vernunftbeſtimmung vollſtändig erreichen. Die Eine Menſchheit legt daher in jedem Moment gleich vollkommen, aber in jedem auf individuelle Weiſe ihre ganze Weſenheit dar, und auch jeder einzelne Menſch iſt, als eine eigenthümliche Darſtellung der Idee des Menſchen, jedem anderen gleich; aber jeder vollzieht dieſe Idee, unter dem individuellen Walten der göttlichen Vorſehung, in unendlichmaliger Wiederholung von Periode zu Periode vom erſten Keim der Entwicklung an bis zur eigenleblichen Vollendung.

Dieſer Anſicht gemäß wird nun die Aufgabe des Menſchen nur darin gefunden werden können, daß er in ſeinem Einzelleben

wie in der Geſellſchaft das göttliche Leben nachbildet. Das menſchliche Weſen iſt ein Theil, und ein dem Ganzen gleichartiger Theil des göttlichen; nur ſo weit der Menſch dieſer ſeiner höheren Natur ſich bewußt iſt und ſie in ſeinem Leben darſtellt, wird es einen Werth haben. Gott iſt das Gute; ein Theil dieſes Guten iſt das, was der Menſch „darleben" ſoll; die Wiſſenſchaft von dieſem Guten iſt die Ethik. Gott iſt die abſolute Perſon, das abſolute Rechtsweſen; von ihm ſtammt alles Recht der Perſon, der Einzelperſon, wie der Geſellſchaftsperſon. Das ganze Leben des Menſchen iſt daher an das göttliche Leben geknüpft. Die innere Vereinigung mit der Gottheit, das „Gottvereinleben" oder „Weſenvereinleben", die „Gottinnigkeit", die Religion iſt die Grundlage aller wahren Wiſſenſchaft und aller wahren Sittlichkeit. Da ferner jeder Einzelne ein eigenthümlicher, allen anderen weſentlich gleichwerthiger Beſtandtheil des Weltganzen iſt, ſo ſoll jeder das Leben desſelben in eigenthümlicher Weiſe in ſich darſtellen, die Gottheit individuell darleben, und da jeder endliche Geiſt einer fortwährenden Entwicklung unterliegt, ſo ſoll er dieß in unabläſſigem Fortſchritt, in beſtändiger Vervollkommnung thun. Weil aber der Einzelne nur als Theil des Ganzen das iſt, was er iſt, ſo kann er auch nur als ſolcher das werden, was er ſein ſoll, und daher die Bedeutung, welche Krauſe dem menſchlichen Gemeinleben, den verſchiedenen Formen der Geſellſchaft beilegt. Aus dieſen Geſichtspunkten hat er die praktiſche Philoſophie als Religionslehre, Sittenlehre und Rechtslehre bearbeitet; den Theil ſeines Syſtems, durch den er ohne Zweifel am meiſten gewirkt hat, und in dem ſich ſeine eigene, von ſittlicher Begeiſterung erfüllte, aber allerdings auch, wie ſich nicht verkennen läßt, idealiſtiſch-doktrinäre Natur am unmittelbarſten ausſpricht.

Unter den eben genannten philoſophiſchen Fächern iſt es hauptſächlich die Rechtsphiloſophie, in der Krauſe einen eigenthümlichen Weg einſchlägt. Er will nämlich das Recht

nicht auf die Bedingungen des äußeren Freiheitsgebrauchs beſchränkt wiſſen, wie dieß ſeit Kant und Fichte (vgl. S. 476. 616) üblich iſt; ſondern er verſteht unter demſelben das organiſche Ganze aller von der Freiheit abhängigen inneren und äußeren Bedingungen der Vollendung des Lebens; und als das urſprüngliche Subjekt des Rechts betrachtet er nicht die Einzelnen, ſondern die Menſchheit, das alle menſchliche Individuen umfaſſende Ganze, von welchem die Menſchheit der Erde nur ein Theil iſt (vgl. S. 746). Das Recht bezieht ſich nach ſeiner Anſicht zunächſt und urſprünglich nicht auf die Anſprüche, welche jede Perſon als ſolche an alle andern zu machen hat, ſondern es iſt das allgemeine, von Gott als der abſoluten Perſönlichkeit ausgehende, in der göttlichen Gerechtigkeit begründete Geſetz des perſönlichen Daſeins überhaupt, es umfaßt alles, was durch freies Handeln geleiſtet werden muß, damit der unendliche Lebenszweck Gottes und die Lebenszwecke der endlichen Vernunftweſen erreicht werden. Das Recht der Menſchheit umfaßt daher alles, was für die Erreichung ihrer Lebensbeſtimmung gethan werden muß; und da nun das Leben aller Einzelnen und aller beſonderen Geſellſchaften in dem der Menſchheit befaßt iſt, ſo iſt ihr Recht nur als organiſch untergeordneter Theil des Einen Rechts der Menſchheit zu erkennen. Die Menſchheit gliedert ſich aber in eine Reihe geſellſchaftlicher Organiſmen bis herab zu den Einzelnen; die Menſchheit des Weltalls theilt ſich in die Menſchheiten der einzelnen koſmiſchen Syſteme und weiter der einzelnen Himmelskörper; jede von dieſen in größere und kleinere Völkervereine, einzelne Völker, Stämme, Ortſchaftsvereine, Familien und Freundſchaften. Sieht man ferner auf die „Grundwerke" der Menſchheit, ſo begegnen wir dem „Wiſſenſchaftsbund", dem „Kunſtbund" und dem „Verein für die Vereinigung von Wiſſenſchaft und Kunſt"; ſieht man auf die Grundformen des Lebens, ſo findet ſich neben dem Rechtverein oder dem Staate noch ein Sittlichkeitverein, Schönheitverein und Weſeninnigkeitverein (Re-

ligionsgeſellſchaft). Nicht blos der Einzelne hat ſeine Rechte, deren Umfang bei Krauſe, weil ſie auch das innere Leben der Perſon mitumfaſſen ſollen, ſehr weit ausgedehnt wird, ſondern auch jede der ſo eben aufgezählten geſellſchaftlichen Vereinigungen hat ihr beſtimmtes Geſellſchaftsrecht; und ſie alle ſind verbunden, vereint das ganze Recht der Menſchheit harmoniſch herzuſtellen und zu erhalten. Verſtehen wir daher unter dem Staat oder dem Rechtsſtaat „das geſellſchaftliche Leben für die Herſtellung und Erhaltung des Rechtes", ſo bildet die ganze Menſchheit Einen unendlichen Staat in Gott, ebenſo die Menſchheit dieſer Erde den Erdmenſchheitſtaat oder Weltſtaat, deſſen Bürger jeder einzelne Menſch iſt. Dieſer hätte ſich wieder nach den Haupterdländern in Völkervereinſtaaten und ſo fort bis herab zu den Staaten einzelner Völker zu gliedern; auch von dieſen iſt aber jeder eigentlich ein Staat von Staaten, welcher den Rechtsſtaat der Stämme, der Ortſchaften, der Familien, und ſchließlich den eigenthümlichen Rechtszuſtand jedes einzelnen Bürgers, den „grundperſönlichen Staat" in ſich befaßt.

An ſich nun iſt, wie Krauſe ſagt, Gott ſelbſt der Eine unbedingte Rechtsverwalter, Regent und Monarch. Auf Erden aber iſt es die Menſchheit, in jedem einzelnen Staate das Volk, und überhaupt in jeder Geſellſchaft die betreffende geſellſchaftliche Perſon ſelbſt als Gemeinde, nur daß die untergeordneten Rechtsperſonen, ihrer organiſchen Selbſtändigkeit unbeſchadet, von den höheren mitbeſtimmt werden. In der vollendeten Menſchheit iſt daher die republikaniſche oder Gemeindeverfaſſung die einzige der Idee des Rechts vollſtändig entſprechende. Dagegen kann, wie Krauſe nicht läugnen will, während der ſtufenweiſen Entwicklung der Menſchheit eine vormundſchaftliche Begründung und Regierung der Staaten, es können daher auch unfreiere Verfaſſungsformen angemeſſen und rechtmäßig ſein. Aus demſelben Geſichtspunkt der vormundſchaftlichen Fürſorge behandelt Krauſe das Strafrecht, wenn er die Strafe, unter entſchiedener Verwerfung

aller anderen Anſichten, ausſchließlich als Erziehungs- und Beſſerungsmittel aufgefaßt, und deßhalb die Todesſtrafe als rechtswidrig unbedingt beſeitigt wiſſen will.

Mit Krauſe's Ethik ſteht die Philoſophie der Geſchichte in der nächſten Verbindung, welche als der eigentliche Abſchluß ſeines Syſtems zu betrachten iſt. Wenn er in jener ſein ſittliches Ideal aufſtellt, ſo zeigt er in dieſer, wie ſich dasſelbe in der zeitlichen Entwicklung der Menſchheit verwirklicht. Das wichtigſte iſt hiebei die Beſtimmung der Stufen, durch welche dieſe Entwicklung hindurchgeht. Jedes Leben eines endlichen Weſens entfaltet ſich nun in einer doppelten Richtung, einer aufſteigenden und einer abſteigenden; wie dieß nicht anders ſein kann, wenn es (nach S. 746) ſeine Weſenheit unendlich vielmal in unendlich vielen Lebensperioden darſtellen ſoll. Näher hat jede dieſer zwei Reihen drei Stufen. Nach den Verhältniſſen der Ganzheit, Selbheit und Ganz-verein-ſelbheit lebt jedes Weſen zuerſt keimartig in dem höheren Ganzen, dem es angehört; es tritt ſodann in freier Entgegenſetzung gegen das Höhere und die gleichartigen Einzelweſen zu ſelbſtändiger Ausbildung heraus, und hier geſchieht es denn auch, daß es ſich von der Harmonie des Ganzen losreißt, daß Uebel aller Art eintreten; es erreicht endlich in ſeinem dritten Lebensalter in der liebenden Vereinigung mit andern Weſen (der Menſch in der Vereinigung mit der Natur, der Vernunft, der Menſchheit und Gott-als-Urweſen) ſeine höchſte Reife, den harmoniſchen Zuſtand, in dem alles Uebel und alles Unglück ſtufenweiſe wieder verneint wird. Von dieſem Höhepunkt aus ſteigt es aber durch drei den angeführten in umgekehrter Ordnung entſprechende Stufen wieder herab bis zu der Involution, welche (wie bei Leibniz) zugleich das Ende des bisherigen und die Geburt zu einem neuen Leben iſt. Nach derſelben Gliederung theilt ſich jedes von den drei Hauptlebensaltern dann wieder in drei untergeordnete Perioden oder „Theillebenalter". Der Uebergang von dem einen dieſer Lebensalter zu dem andern

geſchieht allmählich, und der Zeit nach geht das Alte oft noch lange neben dem Neuen her; aber doch iſt jeder Anfang eines neuen Lebensalters, wie Krauſe ſagt, ein abſoluter, etwas urneues, aus dem früheren nicht erklärbares, aus der einem jeden eigenthümlichen ewigen Idee entſprungenes; und darauf beruht das Recht, neue Ideen, wenn ſie an der Zeit ſind, unter Verdrängung des Veralteten durchzuführen; wie andererſeits das Recht des geſchichtlich beſtehenden auf Fortdauer, ſo weit es vorhanden iſt, darauf beruht, daß es von der Idee der jeweiligen Gegenwart noch als weſentlich gefordert wird. Nach dieſen Grundzügen, deren allgemeines Schema an die drei Momente im Proceß der Idee bei Hegel, noch mehr aber an Fichte's Theſe, Antitheſe und Syntheſe erinnert, beſchreibt Krauſe zunächſt das Leben des Einzelmenſchen. Aus der Tiefe der Ewigkeit tritt er mit einer ihm angeborenen Individualität, der Frucht ſeines Vorlebens, in dieſe Welt ein; er führt zuerſt im Mutterleibe ein Keimleben als Theil eines ihn umſchließenden Ganzen; er entwickelt ſich ſodann durch die drei untergeordneten Perioden der Kindheit, des reiferen Knabenalters und des Jünglingsalters zu ſteigender Selbſtändigkeit; er kommt endlich im Mannesalter zur Reife, um von hier dann wieder durch die drei Lebensalter der Gegenreife, Gegenjugend und Gegenkindheit herabzuſteigen. Den gleichen Gang nimmt aber auch das Leben jeder Theilmenſchheit; denn die Bewohner jedes Weltkörpers bilden nach Krauſe einen für ſich beſtehenden höheren Organiſmus, welcher ſich nach den allgemeinen Geſetzen des organiſchen Lebens entwickelt. Das erſte Lebensalter der Menſchheit iſt der Stand der Unſchuld, das Keimalter, in dem ſie von Gott-als-Urweſen, von der Vernunft, der Natur und höheren Menſchheitsganzen im Weltall geſchirmt und geleitet, mit allen dieſen Mächten in einem innigen unwillkührlichen Verein, einer Art von magnetiſchem Rapport ſteht. Aus dieſem Urzuſtand tritt die Menſchheit in ihrem zweiten Lebensalter, dem „Wachsalter", der Zeit der ſich entgegenſetzenden

Selbheit, heraus. Von den drei Perioden, in welche dieſes Lebensalter zerfällt, wird die erſte durch den Uebergang zum Polytheiſmus, den Kriegszuſtand der Völker, die Sklaverei, das Kaſtenweſen, die deſpotiſchen Staatseinrichtungen bezeichnet; die zweite, das Mittelalter, durch die Anerkennung und öffentliche Verehrung der Gottheit als des Einen unendlichen, über allem Endlichen ſtehenden Weſens, den Monotheiſmus, der aber wegen der noch allzu äußerlichen Auffaſſung dieſes Verhältniſſes zu Weltverachtung, Fanatiſmus, Prieſterherrſchaft und Abhängigkeit der Kunſt und Wiſſenſchaft vom Religionsverein führt; die dritte durch die zunehmende Befreiung von geſchichtlichen Auktoritäten, das allmähliche Mündigwerden der Menſchheit, die weſenhafte Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, das Aufkommen des rationalen Theiſmus, des Weltbürgerthums, der Philanthropie, der Duldung, die Ausbreitung der Kultur; zugleich aber auch durch den Kampf dieſes Neuen mit dem Alten, der ſich in der Bildung geheimer Geſellſchaften, theils fortſchrittlicher (Freimaurer und Illuminaten) theils reaktionärer (Jeſuiten) abſpiegelt. Den Uebergang zum dritten Hauptlebensalter der Menſchheit, dem Alter der Reife, vermittelt die wiſſenſchaftliche Erkenntniß durch die Ausbildung der Weſenlehre, wie ſie in der Geſchichte der Erdmenſchheit durch Spinoza zuerſt entdeckt, in unſerer Zeit natürlich durch Krauſe zur Vollendung gebracht iſt. In der Schilderung dieſes Höhepunktes der Menſchheit breitet Krauſe ſein ſittliches und wiſſenſchaftliches Ideal, das Bild einer organiſchen Vollendung unſeres Geſchlechts vor uns aus. So anziehend aber dieſes Bild und ſo ſchön die Geſinnung iſt, welche ſich in ihm ausprägt, ſo findet hier doch natürlich die ſtrengere wiſſenſchaftliche Behandlung in der Natur des Gegenſtandes noch mehr, als bisher ſchon, ihre Grenze; und mit ſeinen Ausführungen über den alle Bewohner eines Himmelskörpers umfaſſenden Menſchheitsbund, über das Vereinleben der Theilmenſchheiten verſchiedener Weltkörper, über das Greiſenalter und das allmähliche Abſterben jeder

Theilmenſchheit gerathen wir mehr und mehr in das Gebiet, wo an die Stelle des philoſophiſchen Denkens die Phantaſie tritt.

5. Schleiermacher.

Alle die bisher beſprochenen Männer überragt Friedrich Daniel Ernſt Schleiermacher, der große Reformator der deutſch-proteſtantiſchen Theologie, an geiſtiger Bedeutung wie an tief und weit greifendem Einfluß. Den 21. November 1768 in Breslau geboren, hatte er ſchon 1796 in Berlin ſeine eigentliche Heimath gefunden, und während eines ſechsjährigen Aufenthalts in dieſer Stadt die nachhaltigſten Anregungen empfangen; als er 1807, nach kurzer Lehrthätigkeit in Halle, für immer dorthin zurückkehrte, gewann er als Prediger, Univerſitätslehrer und Schriftſteller eine Wirkſamkeit, die bis zu ſeinem Tode (12. Febr. 1834) und über ſeinen Tod hinaus in immer weiteren Kreiſen ſich ausbreitend, heute noch faſt ſo weit reicht, als das Gebiet der deutſchen Wiſſenſchaft und Bildung. Aber den Philoſophen erſten Ranges kann er trotzdem nicht beigezählt werden; er kann es ſchon deßhalb nicht, weil ihm ſelbſt die Philoſophie nicht höchſte Lebensaufgabe, ſondern nur ein Mittel für andere Zwecke, zunächſt für ſeine eigene Geiſtes- und Charakterbildung, weiterhin für die Begründung und Darſtellung ſeines theologiſchen Syſtems war. Einer geiſtlichen Familie angehörig, in der Brüdergemeinde geboren und erzogen, von Hauſe aus zum Theologen beſtimmt, hatte er ſchon frühe in der Religion den Schwerpunkt ſeines Lebens gefunden; und mit der Innigkeit der frommen Empfindung war durch ſeine Umgebung und ſeine Erziehung jene Meiſterſchaft in der Beobachtung und Zergliederung der inneren Zuſtände genährt worden, zu der ihn eine in ſeltenem Gleichmaß abgewogene Verbindung des ſchärfſten Verſtandes mit einem tiefen Gefühlsleben vor andern befähigte. Zugleich war aber auch dem ſelbſtändig forſchenden, von der unbe-

ſtechlichſten Wahrheitsliebe erfüllten Jüngling die Beſchränktheit der herrnhutiſchen und jeder blos poſitiven Frömmigkeit lebhaft zum Bewußtſein gekommen; er hatte von der Freiheit und Schönheit des klaſſiſchen Alterthums einen tiefen Eindruck erhalten; er war von den Gedanken der deutſchen Aufklärung ergriffen und zu Zweifeln an den kirchlichen Lehrbeſtimmungen angeregt worden, die ſeinen Austritt aus der Brüdergemeinde entſchieden. In Halle, wo er Theologie ſtudirte (1787—89), führte ihn Eberhard in das leibniz-wolffiſche Syſtem ein; aber ſo ernſtlich ſich dieſer Philoſoph die Widerlegung der kantiſchen Lehre angelegen ſein ließ, ſo wurde doch Schleiermacher immer mehr von ihr gewonnen, und namentlich Kant's Ethik und Religionslehre beſchäftigte ihn ſo nachhaltig, daß wir ihre Verarbeitung und Prüfung lange Zeit im Mittelpunkt ſeines wiſſenſchaftlichen Denkens ſtehen ſehen. Keine geringere Bedeutung erhielt für ihn in den nächſten Jahren Spinoza; aber auch Spinoza's Ausleger und Gegner, F. H. Jacobi, zog ihn an; Fichte's Einfluß hat in ſeinem Syſtem tiefe Spuren hinterlaſſen; durch ſeinen mehrjährigen vertrauten Verkehr mit Fr. Schlegel wurde ſeine Verbindung mit der romantiſchen Schule vermittelt; mit der Lehre Schelling's wurde er zuerſt durch die Schriften dieſes Philoſophen, in der Folge beſonders durch Steffens bekannt; während er gleichzeitig auch die Griechen nicht vernachläßigte und vor allem durch die eingehendſte Beſchäftigung mit Plato ſeinem ſittlichen und philoſophiſchen Idealismus eine reichliche Nahrung zuführte. Schleiermacher ließ dieſe verſchiedenen Standpunkte mit der vielſeitigſten Empfänglichkeit auf ſich wirken; er verband damit alles, was die ſonſtige Bildung der Zeit, was eine ſorgfältige Beobachtung ſeiner ſelbſt und anderer Menſchen ihm an die Hand gab; und indem er alle dieſe Elemente mit der ihm eigenen Unabhängigkeit des Urtheils innerlich verarbeitete und in ſeiner ſcharf ausgeprägten, charaktervollen Perſönlichkeit zuſammenfaßte, bildete ſich ihm ein Syſtem, in welchem die wichtigſten

Gedanken der Zeitphiloſophie in umfaſſender Weiſe, aber durchaus eigenartig und ſelbſtändig verknüpft ſind. Allein die Motive und die Formel dieſer Verknüpfung liegen nur abgeleiteter Weiſe in wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkten, zunächſt dagegen in der Perſönlichkeit des Philoſophen. Schleiermacher eignet ſich aus dem Gedankenkreiſe ſeiner Vorgänger das an, und er macht daraus das, was ſeinem perſönlichen Bedürfniß entſpricht. Nun iſt ſeine Perſönlichkeit freilich die eines Denkers, welcher auf Uebereinſtimmung und Zuſammenhang ſeiner Anſichten ausgeht; aber ſie iſt noch vorher die eines ethiſch und religiös geſtimmten Gemüths, und noch urſprünglicher, als die durchgängige theoretiſche Uebereinſtimmung ſeiner Annahmen, liegt ihm die harmoniſche Geſtaltung ſeines inneren Lebens, und daher auch die harmoniſche Beziehung ſeiner wiſſenſchaftlichen Anſichten zu dieſem ſeinem inneren Leben, am Herzen. Schleiermacher's Philoſophie trägt inſofern bis zu einem gewiſſen Grade den Charakter des Eklekticiſmus, und man könnte verſucht ſein, ihn beim Wort zu nehmen, wenn er ſich — ſeinerſeits allerdings mit berechneter Ironie — einen Dilettanten in der Philoſophie nennt[1]). Denn ſo hoch er auch über der Oberflächlichkeit gewöhnlicher Eklektiker ſteht, ſo iſt doch ſein philoſophiſches Intereſſe nicht ſo rein und ſelbſtändig, daß ihm die vollſtändige wiſſenſchaftliche Vermittlung aller ſeiner Annahmen, die Ausführung eines durchaus einheitlichen, aus Einem Guſſe geformten Syſtems ein unabweisliches Bedürfniß wäre, und wenn wir das Ganze ſeiner Anſichten überblicken, ſtoßen wir an entſcheidenden Punkten auf Unklarheiten, ja auf Widerſprüche, die ein ſo ſcharfer Denker ohne Zweifel nur deßhalb nicht bemerkt oder nicht zu löſen verſucht hat, weil es ihm eben überhaupt in letzter Beziehung um etwas anderes, als um ein wiſſenſchaftliches Syſtem, zu thun iſt.

---

1) 1. u. 2. Sendſchr. W. W. I, 2, 594. 625. 650.

Wollen wir nun auf Schleiermacher's Philoſophie etwas näher eintreten, ſo zeigt ſich eine nahe Verwandtſchaft mit Kant ſchon in ſeinem ganzen Verfahren und in ſeinen methodologiſchen Grundſätzen. Schleiermacher's wiſſenſchaftliche Begabung iſt von Hauſe aus mehr die des Kritikers, als des ſpekulativen Philoſophen. Die Kunſt der Reflexion, die Bildung des Verſtandes, iſt in ihm ungleich größer, als die Kraft der Anſchauung; er hat ſeine Stärke mehr in der reinlichen Sonderung, der ſorgfältigen Abgrenzung, der dialektiſchen Gegenüberſtellung und Verknüpfung der Begriffe, als in der Zuſammenfaſſung des Einzelnen zum Ganzen und der organiſchen Entwicklung der Idee in ihre Momente. Er liebt es, von einem Gegebenen auszugehen, ſeine verſchiedenen Elemente zu unterſcheiden, es aus den entgegengeſetzten Geſichtspunkten, unter die es geſtellt werden kann, zu betrachten, mit dem einen gegen den andern zu operiren, dieſen durch jenen und jenen durch dieſen näher zu beſtimmen, und ſo allmählich, nach gründlicher Prüfung aller Für und Wider, zu einer abſchließenden Entſcheidung vorzudringen. Seine Meiſterſchaft in dieſem Verfahren hat er hauptſächlich in ſeinen theologiſchen Schriften, und am glänzendſten in ſeiner Dogmatik bewährt. Aber auch die Mängel deſſelben kommen darin zum Vorſchein. Das religiöſe Bewußtſein, von dem er hier ausgeht, wird nicht weiter abgeleitet, es iſt eine abſolute Vorausſetzung; und nachdem er den Inhalt desſelben auf's feinſte zergliedert, auf's genaueſte von allen Seiten betrachtet, ſeine begriffliche Formulirung mit der kunſtvollſten Dialektik vorbereitet, alles, was für die Löſung der Aufgabe in Betracht kommt, auf's umſichtigſte abgewogen hat, bleibt uns ſchließlich, als das Wort des Räthſels, nur dasſelbe, von den verſchiedenſten Seiten her begrifflich umſchriebene, aber ſelbſt in keinem Begriff aufgehende fromme Gefühl, mit dem wir begonnen hatten. Einem ſo gearteten Denken mußte ſich auch für die philoſophiſche Unterſuchung Kant's Verfahren vor allem empfehlen: die Elemente unſerer

Vorſtellungen zu unterſcheiden, den Antheil eines jeden an der Bildung derſelben zu beſtimmen, ſeine Anſprüche zu prüfen, um auf dieſem Wege zu einer Entſcheidung über die Wahrheit und die Grenzen unſeres Wiſſens zu gelangen; und ſo ſchließt er ſich denn auch wirklich in dem erkenntnißtheoretiſchen Theil ſeiner „Dialektik“ überwiegend an Kant an. Denn ſo entſchieden er hier Schelling's abſolutes Wiſſen, jenes Wiſſen, das nicht durch Gegenſätze beſtimmt, ſondern der einfache Ausdruck des mit ihm ſelbſt identiſchen abſoluten Seins, der gegenſatzloſen abſoluten Identität wäre, als Idee anerkennt, ſo weit iſt er doch davon entfernt, die Möglichkeit und Wirklichkeit desſelben für den Menſchen zu behaupten. Jenes abſolute Wiſſen iſt ſeiner Meinung nach etwas, das wir ſuchen, aber nie erreichen, es iſt für uns zwar ein regulatives, aber kein conſtitutives Princip. Wir ſind als endliche Weſen zwiſchen Gegenſätze geſtellt, und der Grundgegenſatz in unſerer eigenen Natur iſt, ähnlich wie bei Kant, der der Sinnlichkeit und des Verſtandes, oder wie Schleiermacher ſich ausdrückt: des Organiſchen und Intellektuellen, der organiſchen Funktion und der Vernunftthätigkeit. In jedem wirklichen Denken ſind dieſe beiden Funktionen: die organiſche liefert ihm (wie oben, S. 425, bei Kant) den Stoff, die intellektuelle die Form; jene bringt (Dial. 495. 57) die verworrene Mannigfaltigkeit, dieſe die Beſtimmung, Sonderung, alſo Einheitſetzung, zugleich aber auch Gegenſetzung; je nachdem aber die eine oder die andere im Uebergewicht iſt, oder beide im Gleichgewicht ſind, entſteht das Denken im engeren Sinn, oder die Wahrnehmung, oder das zwiſchen und über dieſen beiden ſtehende, die Anſchauung. Indeſſen iſt dieſe letztere, wie Schleiermacher ausdrücklich bemerkt, nie als fertig zu fixiren, ſondern ſie iſt nur als werdend in der Oſcillation der Wahrnehmung und des Denkens; ſo daß demnach unſer wirkliches Erkennen auf dieſe beiden beſchränkt iſt.

Die Vorausſetzung alles Wiſſens iſt nach Schleiermacher

die Einheit des Denkens und Seins, welche uns in unſerem Selbſtbewußtſein für uns ſelbſt als wirklich gegeben iſt; dasjenige im Sein, vermöge deſſen es Princip der Vernunftthätigkeit iſt, nennen wir das Ideale, dasjenige, wodurch es Princip der organiſchen Thätigkeit iſt, das Reale. Mit der Einheit des Denkens und Seins iſt daher auch die Einheit des Idealen und Realen geſetzt. Aber ſo gewiß auch unſer Denken dieſe Einheit vorausſetzt, ſo wenig können wir ſie jemals in einem wirklichen Denken vollziehen. Alles unſer Wiſſen hat entweder die Form des Begriffs oder die des Urtheils. Der Begriff iſt Ausſonderung einer Einheit des Seins aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit; das Urtheil iſt Verknüpfung verſchiedenartiger Begriffe, alſo Fortgang von der Einheit zur Vielheit; jener iſt dem intellektuellen, dieſes dem organiſchen Faktor des Denkens näher verwandt; jener eignet überwiegend dem ſpekulativen, dieſes dem empiriſchen Wiſſen; jener repräſentirt das Beharrliche, dieſer den Wechſel. Aber den letzten Grund alles Seins können wir weder unter der einen noch unter der anderen Form erkennen. Gehen wir in der Begriffsbildung ſo weit als möglich aufwärts, ſo erhalten wir die Idee der abſoluten Einheit des Seins, in welcher der Gegenſatz von Gedanke und Gegenſtand aufgehoben iſt; aber dieſe Idee iſt kein Begriff mehr, denn ſie drückt nichts *beſtimmtes* aus, ſondern nur das unbeſtimmte Subjekt unendlich vieler Urtheile, dasjenige, von dem alle Gegenſätze zu verneinen ſind. Steigen wir in der Begriffsbildung ſo weit als möglich herab, ſo kommen wir ſchließlich zu der unerſchöpflichen Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren, zu den Einzelweſen; aber von dieſen giebt es gleichfalls keinen vollkommenen Begriff: jedes iſt unendlich vieler Modifikationen fähig, das Subjekt zahlloſer möglicher Urtheile, aber ebendeßhalb durch keinen Begriff vollſtändig zu erſchöpfen. Das Gebiet des Begriffs endet mithin nach unten wie nach oben in der Möglichkeit einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Urtheilen. Das Gebiet des Urtheils ſeiner-

ſeits iſt nach oben begrenzt durch das Setzen eines abſoluten Subjekts, von dem nichts prädicirt werden kann, nach unten durch das einer Unendlichkeit von Prädikaten, für welche es keine beſtimmten Subjekte giebt, d. h. einer abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins. Wir kommen mithin durch keine von beiden Erkenntnißarten zum wirklichen Erkennen eines letzten und vorausſetzungsloſen, weder nach oben noch nach unten; wir ſind genöthigt, einerſeits eine abſolute Einheit des Seins, andererſeits eine abſolute Mannigfaltigkeit des Erſcheinens zu ſetzen; aber keine von dieſen Setzungen iſt ein Denken, ſondern beide ſind nur „die tranſcendentalen Wurzeln alles Denkens" (Dial. 92). Den gleichen Gedanken führt Schleiermacher ſpäter (Dial. 112 ff. 415 ff.) etwas konkreter und verſtändlicher ſo aus. Den Gattungs- und Artbegriffen, ſagt er, entſprechen im Sein die lebendigen Kräfte, den unter jenen befaßten einzelnen Vorſtellungen die Erſcheinungen; dem Urtheil entſpricht die Gemeinſchaftlichkeit des Seins, oder die gegenſeitige Einwirkung der Dinge, die Cauſalität. Aber der letzte Grund alles Seins fällt unter keinen von dieſen Geſichtspunkten. Denken wir uns die höchſte Kraft, ſo erhalten wir entweder den abſtrakteren Begriff der Gottheit als des höchſten Weſens oder den konkreteren der ſchöpferiſchen Naturkraft, der natura naturans. Aber um das höchſte Weſen als Urſache der Welt zu denken, müſſen wir ihm die Materie, wäre es auch nur als Negatives, als das Nichts, zur Seite ſtellen, wodurch es ſelbſt wieder bedingt, und ein Gegenſatz in die oberſten Gründe hereingetragen wird; ebenſo iſt aber auch der Begriff der natura naturans ungenügend, denn die Kraft iſt nicht anders als in der Totalität ihrer Erſcheinungen, und alſo durch dieſe bedingt. Denken wir uns andererſeits die abſolute Cauſalität, ſo kann dieß gleichfalls auf zweierlei Art geſchehen: unter dem Begriff der durchgängigen Nothwendigkeit, des Schickſals, oder unter dem der abſoluten Freiheit, der Vorſehung. Aber auch von dieſen Begriffen entſpricht keiner der Forderung, denn ſie

bezeichnen nur ein Geſchehen, nicht ein Sein. Wollten wir endlich von den vier Begriffen die zwei vorzüglicheren, Gott und Vorſehung, mit einander verbinden, ſo kämen wir auch damit nicht zum Ziele. „Denn wenn Gott der Vorſehung zubringt die Beziehung auf das ſtehende Sein, und die Vorſehung der Gottheit zubringt ihre wahre Unbedingtheit", ſo bringt dafür „Gott auch der Vorſehung das durch die Materie bedingte mit zu, und dadurch verliert nun die Vorſehung von ihrer Unbedingtheit." So entſchieden wir daher genöthigt ſind, einen tranſcendenten Grund alles Denkens und Seins vorauszuſetzen, ſo unmöglich iſt es uns, mit unſerem Denken den adäquaten Begriff desſelben zu finden. Wie nach Kant das Anſich der Dinge unſerem Erkennen verſchloſſen iſt, weil alle unſere Begriffe ihren Inhalt der Anſchauung verdanken und dieſe nur Erſcheinungen liefert, ſo iſt ihm nach Schleiermacher der letzte Grund aller Dinge unzugänglich, weil unſer Denken, an die Wahrnehmung gebunden, ſich immer in Gegenſätzen bewegt, und das Gegenſatzloſe nie erreicht.

Kant hatte nun die Abhülfe für dieſen Mangel im ſittlichen Wollen geſucht: unſere praktiſche Vernunft ſollte uns in die überſinnliche Welt einführen, zu welcher die theoretiſche niemals vordringt. Schleiermacher giebt dieß nicht zu. Er räumt ein, daß alles Wollen auf das Sittengeſetz als ſeinen in allen identiſchen Grund hinweiſe; daß ferner das Sittengeſetz ſelbſt in dem abſoluten Subjekt, in der ſittlichen Weltordnung oder Gott als Geſetzgeber gegründet ſein müſſe, wenn eine Uebereinſtimmung der Natur mit dem Sittengeſetz ſtattfinden, eine Einwirkung unſeres Willens auf die Dinge möglich ſein ſolle; er nimmt alſo den kantiſchen Beweis für das Daſein Gottes, nur verallgemeinert und von ſeiner eudämoniſtiſchen Haltung gereinigt, wieder auf; aber er bemerkt auch: der Begriff der Weltordnung führe uns nicht weiter, als der der Vorſehung, und der Begriff des Geſetzgebers nicht weiter, als der des höchſten Weſens; wir

kommen daher mit dem Wollen nicht weiter, als mit dem Denken; in beiden sei die Nothwendigkeit des transcendenten Grundes gegeben, aber in dem einen so wenig, wie in dem andern, gelinge es, ihn zur Einheit des wirklichen Bewußtseins zu bringen. (Dial. 150 f. 426 f.)

Scheint aber Schleiermacher die kantische Kritik der rationalen Theologie hiemit zunächst nur auf ihrem eigenen Wege weiter zu führen, so zeigt sich doch, wenn wir näher zusehen, bald genug, daß den Hintergrund dieser Kritik bei ihm ein Standpunkt bildet, welcher von dem des kantischen Kriticismus weit abliegt. Der letztere läugnet die Erkennbarkeit Gottes, weil unser Wissen auf die Erscheinung beschränkt sei, weil unsere Vernunft nicht die Mittel habe, um sich von dem Uebersinnlichen einen Begriff zu bilden. Schleiermacher läugnet sie, weil alle Begriffe, welche wir uns über die Gottheit bilden können, der wahren Gottesidee, der Idee des absoluten Wesens, nicht entsprechen. Jener hält sich daher mit seiner Kritik durchaus innerhalb des menschlichen Bewußtseins; er begnügt sich mit der Behauptung, daß unter den Begriffen, die wir bilden können, der der Gottheit sich *nicht* finde; er begeht nicht den Widerspruch, indem er uns die Möglichkeit der Gotteserkenntniß abspricht, zugleich eine bestimmte Ansicht über die Gottheit vorauszusetzen. Schleiermacher begeht ihn: er vergleicht die höchsten Begriffe, die wir uns bilden können, mit dem Begriff der Gottheit und findet, daß sie nicht an denselben hinanreichen; er muß also diesen Begriff doch besitzen, er muß wissen, wie wir uns die Gottheit zu denken haben, damit wir sie uns richtig denken: sein Kriticismus hat eine ganz bestimmte dogmatische Ueberzeugung zur Grundlage.

Will man diese näher kennen lernen, so hat man nicht weit zu gehen. Es ist die Lehre *Spinoza's*, von der Schleiermacher's Ansicht über die Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt

beherrſcht wird; aber allerdings nicht der reine Spinoziſmus, ſondern ein idealiſtiſch umgebildeter und belebter, der Spinoziſmus eines Mannes, welcher von Plato und von Leibniz, von Kant, Fichte und Schelling die bedeutendſten Einwirkungen erfahren hat[1]). Dieſer Standpunkt ſpricht ſich zunächſt ſchon in den Beſtimmungen über das Weſen der Gottheit aus, auf die Schleiermacher ſelbſt, wie wir ſoeben gehört haben, ſeine Behauptung über die Unerkennbarkeit Gottes gründet. Gott iſt ihm nichts anderes, als die abſolute Identität, das Weſen, welches außer und über jedem Gegenſatz ſteht, die Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins, ſo daß ſich ſeine Gotteslehre in dieſer Beziehung von der Schellings in ſeiner erſten Periode (oben S. 670. 673 f.) kaum unterſcheidet. Schleiermacher beſtreitet daher in ſeiner Dogmatik die Annahme irgend welcher inneren Beſtimmtheiten in Gott; er zeigt, daß in ihm das Wiſſen mit dem Wollen, das Können mit dem Vollbringen, das Mögliche mit dem Wirklichen, das Wollen ſeiner ſelbſt mit dem Wollen der Welt, das Selbſtbewußtſein mit dem gegenſtändlichen Bewußtſein zuſammenfalle; er führt alle Eigenſchaften Gottes in letzter Beziehung auf eine einzige, die abſolute Cauſalität, und alle Unterſchiede dieſer Eigenſchaften auf die Art zurück, wie dieſe unbedingte Urſächlichkeit aufgefaßt wird: ſie bezeichnen ihm nicht verſchiedene Seiten des göttlichen Weſens oder ſeiner auf die Welt gerichteten Wirkſamkeit, ſondern nur die verſchiedenen Abſpiegelungen dieſer Wirkſamkeit im religiöſen Bewußtſein, und er erklärt ausdrücklich, ſie können ſchon deßhalb nichts anderes bezeichnen, weil ſie mehrere ſeien, und ſomit jede von ihnen etwas ausdrücke, was die andere nicht ausdrückt, Gott aber in ſeinem Weſen ſo wenig, wie in ſeinem Wirken, in das Ge-

1) Die nähern Belege zum folgenden findet man in meiner Abhandlung über Schleiermacher's Lehre von der Perſönlichkeit Gottes, Theol. Jahrb. 1842, 263 ff.

biet des Gegenſatzes geſtellt werden könne. Aus demſelben Grunde weiß ſich Schleiermacher mit der Vorſtellung einer Perſönlichkeit Gottes nicht zu befreunden; und wenn er ſich in einigen ſeiner Schriften (wie die Reden und die Dogmatik) damit begnügt, die ganze Frage für unerheblich zu erklären, und die Folgerung, als ob er für ſich „die unperſönliche Art, das höchſte Weſen zu denken, vorzöge," wohl gar ausdrücklich ablehnt, ſo hat er doch anderswo ſeine Meinung mit unabweisbarer Deutlichkeit ausgeſprochen. Er ſagt geradezu, daß Gott, indem er als ein perſönlich denkendes und wollendes gedacht wird, in das Gebiet des Gegenſatzes herabgezogen werde; er erklärt in der Dialektik (S. 158. 529. 533): wenn man ſich Gott als bewußtes, abſolutes Ich denke, komme man wieder in das Gebiet des Endlichen, den tranſcendenten Grund als freies Einzelweſen zu ſetzen, ſei eine Verfälſchung; er ſagt in der philoſophiſchen Sittenlehre (165): die Perſönlichkeit, weil coordinirtes fordernd, könne Gott nicht zugeſchrieben werden; er ſetzt Jacobi im Anſchluß an Spinoza auseinander: eine Perſon werde nothwendig ein endliches, wenn man ſie beleben wolle; ein unendlicher Verſtand und ein unendlicher Wille ſeien leere Worte, da Verſtand und Wille, indem ſie ſich unterſcheiden, ſich auch nothwendig begrenzen; wolle man andererſeits ihre Unterſcheidung aufgeben, ſo falle auch der Begriff der Perſon in ſich ſelbſt zuſammen[1]). Schleiermacher behauptet daher, nicht auf die Perſönlichkeit, ſondern nur auf die Lebendigkeit Gottes komme es an, und nur dieſer Begriff ſei es, der vom materialiſtiſchen Pantheismus und der atheiſtiſchen blinden Nothwendigkeit ſcheide. Es iſt dieß wirklich der einzige erhebliche Unterſchied zwiſchen ſeinem Gottesbegriff und dem Spinoza's, derſelbe Unterſchied, welcher uns bei der Vergleichung der ſchellingiſchen Lehre mit dem Spinoziſmus entgegentrat.

---

1) Aus Schleiermacher's Leben in Briefen II, 344.

Mit Spinoza geht Schleiermacher auch in seiner Ansicht über das Verhältniß Gottes und der Welt im wesentlichen Hand in Hand. So weit er die Gottheit ihrem Wesen nach über alles endliche und gegensätzliche hinausrückt, so wenig kann er sie sich doch in ihrem Dasein von der Gesammtheit des Endlichen getrennt denken. Am unumwundensten hat er sich in dieser Beziehung in den Reden über die Religion (1799) ausgesprochen. Die Gottheit fällt ihm hier mit der Welt oder dem Weltgeist einfach zusammen; wenn wir das Sein als Eins und Alles annehmen, so ist uns Gott gegenwärtig. Leere Mythologie dagegen ist es, wenn man in der Wissenschaft von einem Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt redet. Aber auch später hat er diesen Standpunkt der Sache nach nicht verlassen. Er hebt wohl den Unterschied der Begriffe „Gott" und „Welt" bestimmter hervor; aber dieser Unterschied beschränkt sich auf das, was auch Spinoza nicht geläugnet hat: daß die Gesammtheit des Seins in der Idee der Welt als Vielheit gesetzt ist, in der Idee Gottes als Einheit, dort raum- und zeiterfüllend, hier raum- und zeitlos, dort als die Totalität, hier als die Negation aller Gegensätze. Im übrigen bleibt er dabei, daß wir nur um ein Sein Gottes in uns und den Dingen wissen, nicht um ein Sein desselben außer der Welt; er zeigt, daß ein Sein Gottes, welches über das der Welt hinausragte, einen Unterschied des weltschöpferischen und des nicht weltschöpferischen in Gott voraussetzen, ihm die Natur des gegensätzlichen Seins beilegen würde; er erklärt: Gott und Welt seien nur zwei Werthe für dieselbe Forderung. Er hütet sich allerdings, Gott mit Spinoza die Substanz der Welt zu nennen; er will sich bescheiden, nicht von dem Wesen, sondern nur von der Ursächlichkeit Gottes zu reden, wie dieß bei einem solchen, der jenes Wesen für durchaus unerkennbar hält, ganz in der Ordnung ist. Aber er beschreibt diese Ursächlichkeit so, wie sie keiner beschreiben konnte, der nicht mit aller Strenge an der Immanenz Gottes in der Welt festhielt. Er bestreitet

die Annahme, daß Gott jemals ohne die Welt geweſen ſei, oder ohne ſie hätte ſein können; er führt aus, daß die Abhängigkeit der Dinge von Gott mit ihrer Bedingtheit durch den Naturzuſammenhang durchaus zuſammenfalle, und er läugnet deßhalb die Möglichkeit, daß die Gottheit in den Naturlauf unmittelbar eingreife, die Möglichkeit des Wunders; er widerlegt mit den gleichen Gründen, wie Spinoza, die Meinung, als ob die göttliche Cauſalität im Naturzuſammenhang nicht vollſtändig aufgienge, als ob Gott außer dem, was er wirklich ſchafft und bewirkt, noch irgend etwas ſchaffen und wirken könnte. Die Welt iſt daher ihm zufolge in allen ihren Theilen durchaus die Erſcheinung der göttlichen Cauſalität, und der Weltlauf iſt im kleinen wie im großen von der Nothwendigkeit des göttlichen Wirkens beherrſcht. Auch der menſchliche Wille kann ſich dieſer Nothwendigkeit nicht entziehen; und würde Schleiermacher allerdings, bei der Bedeutung, welche er der ſelbſtändigen Entwicklung der Einzelnen beilegt, ihn nicht mit Spinoza als eine gezwungene Urſache bezeichnen, ſo ſchließt er ſich dafür um ſo enger an den leibniziſchen Determiniſmus an, für welchen die Freiheit nichts anderes iſt, als die innerlich nothwendige Selbſtbeſtimmung, die naturgemäße Entfaltung der Eigenthümlichkeit eines jeden. Ebenſowenig räumt Schleiermacher, hierin mit Spinoza gegen Leibniz einverſtanden, dem Menſchen eine Ausnahmsſtellung in der Welt ein, wodurch er ſich dem Schickſal aller Einzelweſen, als ein Moment im Leben des Ganzen nicht blos zu entſtehen, ſondern auch zu vergehen, entziehen könnte; und es ſind nicht blos die Reden, welche erklären: „mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig ſein in jedem Augenblick, das ſei die Unſterblichkeit der Religion“; ſondern auch die Dogmatik (§ 158) räumt ein, daß die philoſophiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit nicht ausreichen; und wenn ſie dieſelben durch einen poſitiv theologiſchen zu erſetzen ſucht, ſo iſt dieſer doch theils an ſich ſo unſicher, theils führt auch Schleiermacher ſelbſt ſo ein-

gehend und scharfsinnig aus, wie wir uns mit allen Versuchen, ein Leben nach dem Tode zu denken, in Widersprüche verwickeln, daß wir jener theologischen Auskunft wenigstens da, wo es sich um seine Philosophie handelt, kein großes Gewicht beilegen können. Um so folgerichtiger geht aus seinen Voraussetzungen die Ueberzeugung hervor, für die sich der leibnizische Optimismus mit dem Determinismus, die reformirte Prädestinationslehre mit dem herrnhutischen Vorsehungsglauben verbündet: daß die Welt als Ganzes so vollkommen sei, als eine Welt überhaupt sein kann, daß alles in ihr gut sei, weil alles so ist, wie es im Zusammenhang des Ganzen an seinem Ort sein muß, und daß auch das Uebel nur die Rückseite des Guten, nur die von der Natur der Einzelwesen unzertrennliche Schranke ihres Daseins sei; daß es daher auch in der Menschenwelt, und auf dem religiösen Gebiete im besondern, keine Verworfenen gebe, sondern nur Erwählte; daß, mit anderen Worten, auch die weitesten Gegensätze des sittlichen Lebens schließlich doch nur auf das verschiedene Maß der Vollkommenheit zurückzuführen seien, die ein jeder nach seiner individuellen Begabung, seiner Stellung in der Welt und seinem dadurch bedingten Lebensgang zu erreichen vermag.

Diese Ansichten gehen über den Standpunkt des kantischen Kriticismus, auf dem wir Schleiermacher zuerst, wenigstens seiner allgemeinen Richtung nach, trafen, weit hinaus; es verbindet sich hier mit demselben eine wesentlich andere Denkweise, deren Quellen ja offen genug liegen. Wir müssen fragen, durch welches Bindeglied sich so verschiedenartige Elemente verknüpfen, so weit auseinanderstrebende Anschauungen vermitteln lassen. Die Antwort auf diese Frage liegt in Schleiermacher's Ansicht über die Bedeutung der Persönlichkeit. Er selbst war, wie bemerkt, ein Mann von scharf ausgeprägter, eigenartig angelegter und selbständig ausgebildeter Individualität; er hatte nicht blos von Leibniz und Lessing jedes Einzelwesen in seiner eigenthümlichen Bedeutung achten gelernt, sondern auch von Fichte's Idealismus, welcher das

Ich zur Abſolutheit erhob, einen tiefen Eindruck empfangen, die Subjektivität der romantiſchen Schule in ſich aufgenommen und in Jacobi den Anwalt der freien individuellen Entwicklung geſchätzt. Auch ſeine Philoſophie hat ihren innerſten Einheitspunkt nicht an einem wiſſenſchaftlichen Princip, ſondern an der Perſönlichkeit des Philoſophen. Es iſt daher ganz begreiflich, wenn er in der Perſönlichkeit überhaupt den Ort, im unmittelbaren Selbſtbewußtſein das Organ für jene Offenbarung des Göttlichen ſucht, die unſerem wiſſenſchaftlichen Denken verſagt ſein ſoll. Die Perſon iſt, wie er ausführt, „das Geſetztſein der ſich ſelbſt gleichen und ſelbigen Vernunft zu einer Beſonderheit des Daſeins", der Akt des Selbſtbewußtſeins iſt „das erſte Zuſammentreten des allgemeinen Lebens mit einem beſondern", „die unmittelbare Vermählung des Univerſum mit der fleiſchgewordenen Vernunft". Jede Individualität iſt daher eine eigenthümliche und urſprüngliche Darſtellung der Welt, ein nothwendiges Ergänzungsſtück zur vollkommenen Anſchauung der Menſchheit, ebendeßhalb aber auch ein Compendium der Menſchheit, welches die ganze menſchliche Natur umfaßt und in allen den zahlloſen menſchlichen Individuen nur feſtgehaltene Momente ſeines eigenen Lebens, ſein eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen ſeinen Veränderungen gleichſam verewigtes Ich anſchaut[1]). Dieſer Ueberzeugung von der Bedeutung der Perſönlichkeit hat Schleiermacher namentlich in den Monologen (1800) einen Ausdruck geliehen, deſſen Ueberſchwänglichkeit er ſelbſt in der Folge durch die Unterſcheidung des idealen und des empiriſchen Ich, im Widerſpruch mit ſeiner urſprünglichen Meinung, zu mildern nöthig fand. Der Geiſt, erklärt er hier mit Fichte, ſei das erſte und einzige, die ganze Welt nur ſein ſelbſtgeſchaffener Spiegel, nur der große gemeinſchaftliche Leib der Menſchheit. Freiheit iſt dem Philoſophen in allem das urſprüngliche und innerſte und

1) Reden 4. Aufl. S. 51. 86 ff. Phil. Sittenl. 164 u. a. St.

nichts äußeres vermag in dieſes Gebiet einzubrechen. In der Selbſtanſchauung verſchwinden dem Geiſt alle Gegenſätze der Endlichkeit, er iſt im Reich der Ewigkeit. In dieſem ſeinem abſoluten Selbſtbewußtſein beſteht auch die wahre Sittlichkeit; denn nur ein einziger freier Entſchluß gehört dazu, ein wahrer Menſch zu ſein; wer dieſen einmal gefaßt hat, der wird es immer bleiben; er hat keine Schranke, als die er ſich durch die erſte That ſeiner Freiheit ſelbſt geſetzt hat, und keinen andern Beruf, als immer mehr zu werden, was er ſchon iſt. Auch was das äußere Leben bringt, iſt für ihn nur des innern Beſtätigung und Probe; die Zeit kann ihm keinen Zuwachs ſeiner Seligkeit bringen und ihn mit keinem Verluſt derſelben bedrohen: das Alter iſt nur ein leeres Vorurtheil, der freie Geiſt ſchwört ſich ewige Jugend, und ſelbſt der Tod wird ihm ein Werk der Freiheit, ebenſo aber auch die Selbſtanſchauung des Geiſtes Unſterblichkeit und ewiges Leben. Iſt auch dieſes ſchleiermacher'ſche Ich nicht unmittelbar an ſich ſelbſt das Abſolute, wie bei Fichte, ſo iſt es doch das einzige reine und vollſtändige Bild des Abſoluten, die fleiſchgewordene Vernunft, der Mikrokoſmus, welcher das Weltganze unmittelbar in ſich abſpiegelt. Wenn ſich das Unendliche dem Menſchen überhaupt offenbart, wird es ſich ihm nur in ſeinem Selbſtbewußtſein offenbaren können. Eben dieß iſt nun auch Schleiermacher's Behauptung. Wir können die Idee der höchſten Einheit, wie er ſagt[1]), weder im Denken, noch im Wollen, ſondern nur im Gefühl, als der relativen Einheit beider, vollziehen; nur im unmittelbaren Selbſtbewußtſein oder im Gefühl ergreift ſich der Menſch in der urſprünglichen Einheit ſeines Weſens, nur in ihm kommt ihm das abſolute, gegenſatzloſe Weſen, die Einheit des Idealen und Realen, zur Anſchauung.

---

1) Dial. 151 ff. 428 ff. Philoſ. Sittenl. 16 ff. 138. 254. Reden, 2. Rede. Glaubensl. § 3 f.

Dieſe Gegenwart des Unendlichen im Gefühl iſt nun die Religion, und ſo bildet die Religionsphiloſophie den Mittelpunkt, in dem alle Fäden des Syſtems zuſammenlaufen. Näher beruht Schleiermacher's Auffaſſung der Religion auf drei Grundbeſtimmungen. Die Religion iſt für's erſte, wie wir ſo eben gehört haben, Gefühl; und dieſe Beſtimmung wird von Schleiermacher ſo ſtreng feſtgehalten, daß er von dem religiöſen Leben als ſolchem, um nur ſeine Reinheit zu wahren und jeder Verwechslung der Religion mit der Moral und der Philoſophie zu begegnen, das Wiſſen und Wollen vollſtändig ausſchließt, die religiöſen Vorſtellungen und Handlungen als etwas zur Frömmigkeit nur hinzukommendes, nicht aus ihrem eigenen Weſen entſpringendes oder ſie ſelbſt bedingendes behandelt, und dadurch die verſchiedenen Aeußerungen des menſchlichen Geiſteslebens in einer Weiſe von einander ſcheidet, welche ebenſo ſeinen eigenen ſpäteren Beſtimmungen, wie der Natur der Sache widerſtreitet. Aber wenn er auch den Begriff der Religion hierin noch zu eng gefaßt hat, ſo beruht doch andererſeits ſeine Bedeutung für die Religionswiſſenſchaft und die Kirche ganz weſentlich darauf, daß er dieſelbe, als ein „Herrnhuter höherer Ordnung“ (wie er ſich ſelbſt nannte), in das Gemüth als ihre Heimath zurückgeführt, und in den Dogmen wie im Kultus etwas abgeleitetes erkannt hat, deſſen Werth und Bedeutung durchaus an ſeiner Wirkung auf das Innere des perſönlichen Lebens zu meſſen iſt. — Fragen wir weiter nach dem eigenthümlichen Charakter, durch welchen ſich das religiöſe Gefühl von jedem andern unterſcheidet, ſo liegt dieſer nach Schleiermacher darin, daß es Gefühl einer abſoluten (oder wie er ſagt: „ſchlechthinigen“) Abhängigkeit iſt. Es entſteht uns dadurch, daß wir alles Sein in uns und außer uns auf ſeinen letzten Grund beziehen, es als die Wirkung einer und derſelben Urſache auffaſſen. Dieſe Urſache nennen wir die Gottheit. Wir bezeichnen daher mit dieſem Namen nicht einen irgendwie beſtimmten Begriff, nichts, was

Gegenstand unseres Wissens wäre, nur den Ort, woher uns das Abhängigkeitsgefühl kommt; wie dieß allerdings nicht anders sein kann, wenn Gott einerseits unserem Wissen schlechthin unzugänglich, ein von uns vorausgesetztes Ding-an-sich ist, und wenn man andererseits mit Schleiermacher überzeugt ist, daß alles Endliche schlechthin und vollständig als eine Wirkung der Gottheit betrachtet werden müsse. Dieses beides vorausgesetzt, bleibt für die Bestimmung der Gottesidee nur das Merkmal der absoluten Causalität, der unendlichen Kraft oder Macht übrig; und wenn sich Gott als solche dem Gefühl zu erkennen giebt, so wird dieß nur ein Gefühl des absoluten Bestimmtwerdens, der absoluten Abhängigkeit sein können. Ebendeßhalb kann aber dieses Gefühl nur an der Gesammtheit unserer niedern Gefühle, das Gottesbewußtsein nur *an dem Ganzen unseres Welt- und Selbstbewußtseins* zur Erscheinung kommen; denn die göttliche Ursächlichkeit stellt sich, wie wir bereits wissen, vollständig nur in dem Weltganzen, die Persönlichkeit, in der uns die Gottheit ursprünglich gegeben ist, stellt sich nur in dem Gesammtverlauf unseres Lebens dar, sie bleibt im Hintergrunde desselben als die Ursache aller einzelnen Lebensthätigkeiten, und kann, eben weil sie das Ganze ist, nicht für sich in einem einzelnen Moment des Bewußtseins heraustreten. Auch dieß ist eine für Schleiermacher höchst wesentliche Bestimmung seines Religionsbegriffs. Wie er sich durch die Beschränkung der Religion auf das Gefühl die Möglichkeit verschafft hat, sie von allen andern Gebieten zu unterscheiden, so gewährt ihm die jetzt vorliegende Bestimmung die Möglichkeit, sie mit denselben im Zusammenhang zu erhalten. Die Frömmigkeit ist ihm nicht Eine Seite des Gemüthslebens neben andern, sondern die Wurzel, aus der jedes ächte Gefühl emporkeimt. „Es giebt keine gesunde Empfindung, die nicht fromm wäre;" dieser Ueberzeugung ist Schleiermacher sein Leben lang treu geblieben, und er hat in ihr die Berechtigung gefunden, das wärmste religiöse Interesse mit dem offensten Weltsinn, die

Stellung des Predigers mit der vielſeitigſten Bildung auf die großartigſte und eigenthümlichſte Weiſe zu vereinigen.

Es kann nun hier nicht näher gezeigt werden, wie Schleiermacher die verſchiedenen Religionsformen auf Grund ſeines bisher dargeſtellten Religionsbegriffs eintheilt und beurtheilt; es kann ebenſowenig auf ſeine Auffaſſung der chriſtlichen Religion, den Inhalt ſeines theologiſchen Syſtems, näher eingetreten werden. Die Grundlage dieſes Syſtems liegt in der doppelten Vorausſetzung: daß das Chriſtenthum die ſchlechthin vollkommene Religion ſei, und daß es dieſen Vorzug nur der religiöſen Vollkommenheit ſeines Stifters, der Urbildlichkeit und Unſündlichkeit desſelben zu verdanken habe. Von dieſen zwei Vorausſetzungen iſt nun allerdings die zweite für Schleiermacher natürlich genug, wenn man die erſte einmal zugiebt. Denn wenn die Religion ihren Sitz ausſchließlich im Gefühl hat, ſo iſt ſie etwas durchaus individuelles, eine Abſpiegelung des Abſoluten in einem perſönlichen Selbſtbewußtſein; es muß ſich daher die unterſcheidende Eigenthümlichkeit jeder Religion nach der Perſönlichkeit ihres Stifters richten; und eben hierauf, auf die Selbſtdarſtellung einer ſchöpferiſchen religiöſen Perſönlichkeit, führt unſer Theolog, in ſeinem Verhältniß zu dem ſupranaturaliſtiſchen Offenbarungsglauben entſchiedener Rationaliſt, den Begriff der Offenbarung zurück. Wenn es daher eine vollkommene Religion giebt, ſo muß der Stifter derſelben ein in religiöſer Beziehung vollkommener Menſch geweſen ſein. Aber ob es eine ſolche Religion giebt und geben kann, dieſe Frage hat Schleiermacher nicht genauer unterſucht; ihre Bejahung iſt für ihn einfach ein Poſtulat ſeines chriſtlichen Bewußtſeins; und während die Geſammtrichtung ſeines Geiſtes entſchieden dahin geht, die Religion mit der Zeitbildung zu verſöhnen und durch ſie zu läutern, ſo hat er dadurch eine Lücke offengelaſſen, durch welche mit der Zeit wieder alles beſchränkte und vernunftwidrige des älteren Supranaturaliſmus, in ſein eigenes Syſtem allerdings noch nicht, um ſo

mehr aber in viele von den Theorieen, die ſich an ihn anlehnten, ſeinen Einzug halten konnte.

Nächſt der Religionsphiloſophie iſt es unter den beſonderen philoſophiſchen Wiſſenſchaften die Ethik, in welcher Schleiermacher das bedeutendſte geleiſtet hat. Er zählt zwar außer den beiden auf das Wiſſen als Einheit bezüglichen Diſciplinen der Dialektik und Mathematik noch vier Hauptwiſſenſchaften, deren Unterſcheidung theils auf den Gegenſatz des Realen und Idealen theils auf den des empiriſchen und ſpekulativen Erkennens gegründet wird: die Naturlehre und Naturwiſſenſchaft, die Geſchichtskunde und die Ethik. Aber er ſelbſt hat ſich nur mit dem Theile der Philoſophie beſchäftigt, welcher ſich auf das menſchliche Geiſtesleben bezieht, und auch von dieſem kann hier nur die Ethik im engeren Sinn noch beſprochen werden, wogegen ich es mir verſagen muß, auf ſeine Vorleſungen über Pſychologie, Staatslehre, Erziehungslehre und Aeſthetik näher einzugehen.

Schleiermacher's Ethik hat nun ſowohl in formaler als in materialer Beziehung viel eigenthümliches. In ſeiner philoſophiſchen Sittenlehre behandelt er ſeinen Stoff unter den drei Geſichtspunkten des Guts, der Tugend und der Pflicht. Er unterſcheidet ſodann wieder einerſeits das organiſirende oder anbildende und das ſymboliſirende oder bezeichnende Handeln, andererſeits das identiſche oder gemeinſame und das individuelle oder eigenthümliche in unſerem Handeln; und durch die Verbindung dieſer ſich kreuzenden Geſichtspunkte gewinnt er zunächſt für die Güterlehre eine Reihe von Eintheilungen, die hier nicht weiter in's einzelne verfolgt werden können. Er betrachtet die Tugend theils als Geſinnung, theils als Fertigkeit, und in beiden Geſtalten theils als erkennend, theils als darſtellend, und leitet hieraus die vier Grundtugenden der Weisheit, Liebe, Beſonnenheit und Beharrlichkeit ab. Er führt die Pflichten auf Pflichten des univerſellen Gemeinſchaftsbildens oder Rechtspflichten, Pflichten des univerſellen Aneignens oder Berufspflichten, Pflichten des indi-

viduellen Gemeinſchaftsbildens oder Liebespflichten, und Pflichten des individuellen Aneignens oder Gewiſſenspflichten zurück. Auf dieſen nicht ohne Künſtelei und Formaliſmus durchgeführten Eintheilungen beruht die ſymmetriſche Architektonik der ſchleiermacher'ſchen Ethik. Wichtiger iſt aber der Geiſt, in welchem die ſittlichen Thätigkeiten und Aufgaben hier behandelt werden. Als bezeichnend treten nun in dieſer Beziehung vor allem zwei Züge hervor. Einerſeits nämlich ſtellt Schleiermacher als conſequenter Determiniſt das ſittliche Leben mit dem Naturleben in Eine Reihe. Er führt aus, daß zwiſchen Naturgeſetz und Sittengeſetz kein weſentlicher Unterſchied ſei, und daß auch der Charakter des Sollens, welcher dem letzteren zukommt, einen ſolchen nicht begründe; denn wie alle Mißbildung und Krankheit bei Pflanzen und Thieren daher komme, daß die neuen, einem jeden von dieſen Gebieten eigenthümlichen Principien der Vegetation und der animaliſchen Beſeelung über die ihnen vorangehenden niedrigeren Naturproceſſe nicht vollſtändig Herr werden, ſo beruhe alles Böſe und Unſittliche, und ebenſo auch der Wahnſinn, nur auf der unvollſtändigen Beherrſchung der niedern Kräfte durch die Intelligenz als Willen und durch das ihr eigenthümliche Lebensgeſetz, das Sittengeſetz. Dieſes iſt demnach, ihm zufolge, an ſich ſelbſt ein Naturgeſetz und nur wegen der von andern Theilen des Naturlebens herrührenden Störungen ſtellt es ſich als ein unvollkommen verwirklichtes Geſetz, ein Sollen, dar (W. W. III, 2, 397 ff.) Von demſelben Standpunkt geht Schleiermacher's Dogmatik (§ 67 f.) aus, wenn ſie im Anſchluß an Fichte (oben S. 623 f.) die Sünde im allgemeinen daraus ableitet, daß der Geiſt oder das Gottesbewußtſein den Widerſtand des Fleiſches oder der Sinnlichkeit nur allmählich überwinden könne. Andererſeits aber läßt ſich Schleiermacher, wie dieß von ihm nicht anders zu erwarten war, durch ſeinen Determiniſmus nicht abhalten, die Berechtigung der Individualität und ihrer freien Entwicklung im vollſten Maß anzuerkennen. Während ſeiner Verbindung mit

Fr. Schlegel und den übrigen Romantikern gieng dieſes Beſtreben ſogar bis zur Einſeitigkeit fort; und ſo wenig Schleiermacher auch jemals jener Strenge der ſittlichen Grundſätze untreu wurde, in der ſein eigener Charakter ſich mit Kant's Einfluß begegnete, ſo war er doch in jener Zeit, wie die Briefe über Schlegel's Lucinde (1800) beweiſen, gegen die Schwächen der Romantik zu nachſichtig, und ſelbſt von ihr ſo weit berührt, daß er die Bedeutung der Schranken unterſchätzte, welche dem Einzelnen durch die beſtehende Sitte gezogen ſind. In der Folge hat er ſich von dieſer Einſeitigkeit befreit und die Aufgabe, jedem Einzelnen ſeine Eigenartigkeit zu wahren, ohne der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderung etwas zu vergeben, die Sinnlichkeit mit der Vernunft, das Recht der Individualität mit der Pflicht gegen die menſchliche Gattung in Einklang zu bringen, mit dem glücklichſten Takte gelöſt. Schleiermacher nimmt dadurch nicht allein in der Geſchichte der ethiſchen Wiſſenſchaften eine der erſten Stellen ein, ſondern er hat ſeine Grundſätze auch in ſeinem eigenen Leben, wie in ſeinem reichen geſelligen Verkehr und in ſeiner amtlichen Thätigkeit als Prediger, mit einem Ernſt, einer Schärfe und einem feinſinnig eindringenden Verſtändniß der ſittlichen Aufgaben durchgeführt, die im weiteſten Umfang befruchtend und läuternd gewirkt haben.

VI. Hegel.

1. Hegel's Leben, Entwicklung und wiſſenſchaftlicher Standpunkt.

Wenn bei Schleiermacher der ſubjektive Idealismus mit dem Pantheismus, Kant und Fichte mit Spinoza und Schelling nur eine unvollkommene Verbindung eingiengen, ſo hat es Hegel auf ihre vollkommene Verſchmelzung abgeſehen. Die Gegenſätze der Zeitphiloſophie, und zunächſt der des fichte'ſchen und des ſchellingiſchen Idealismus, ſollen innerlich vermittelt, der eine durch den

andern ergänzt, die Identitätsphiloſophie mit dem Geiſt der Wiſſenſchaftslehre ſo gründlich geſättigt, durch die Methode derſelben ſo durchgreifend in Fluß gebracht werden, daß ſie nun erſt das zu leiſten im Stande iſt, was ſie in der Hand ihres erſten Urhebers und in der ihr von dieſem gegebenen Geſtalt nicht leiſten konnte: die Geſammtheit des Wirklichen aus dem Abſoluten und vom Standpunkt des Abſoluten wiſſenſchaftlich zu begreifen. Hegel hat an der Löſung dieſer Aufgabe mit einer bewunderungswürdigen Kraft und Anſtrengung des Denkens gearbeitet und er iſt dadurch der Schöpfer eines Syſtems geworden, welches als die vollkommenſte Form des deutſchen Idealiſmus, als die reifſte Frucht der Entwicklung zu betrachten iſt, die derſelbe ſeit Kant durchlaufen hatte. Dieſe Entwicklung kommt in Hegel auf ähnliche Weiſe zum Abſchluß, wie die der ſokratiſchen Schulen in Ariſtoteles zum Abſchluß gekommen war. Laſſen ſich trotzdem bei ſchärferer Prüfung die Schwächen und Widerſprüche ſeines Syſtems nicht verkennen, hat ſich trotzdem die Unmöglichkeit, bei demſelben zu verharren, ſchon in den nächſten Jahrzehenden nach Hegel's Tode klar herausgeſtellt, ſo kann dieß nur beweiſen, daß ſchon der Grund des Gebäudes, deſſen letzter Aufbau Hegel's Werk iſt, nicht tief und ſicher genug gelegt war, daß die Kritik von ihm auf ſeine Vorgänger, bis auf Kant und weiter hinauf, zurückzugehen hat.

Hegel war ein engerer Landsmann von Schelling, einige Jahre älter, als dieſer. Den 27. Auguſt 1770 in Stuttgart geboren, ſtudirte er in Tübingen Theologie (1788—93) und war in dem dortigen theologiſchen Seminar noch drei Jahre mit Schelling zuſammen, mit dem er ſich ſchon damals befreundete. Noch ſtärker zog ihn Hölderlin's ideale Natur an; ein beſonderes Band bildete hier die gemeinſame Begeiſterung für das helleniſche Alterthum. Er ſelbſt galt unter ſeinen Freunden für einen tüchtigen Menſchen und einen verſtändigen Kopf, deſſen künftige Bedeutung aber niemand in dem nüchternen, ungelenken, mit

ruhiger Allmählichkeit arbeitenden und ſich entwickelnden Jüngling geahnt hätte. In ſeinen theologiſchen Studien läßt er ſich im ganzen von dem Rationalismus der Zeit leiten, wenn er ſich auch immerhin ſchon jetzt über die Schalheit der landläufigen Aufklärung, über ihr „moraliſches und religiöſes Lineal" aufhält. „Der Philoſophie", heißt es in ſeinem Abgangszeugniß, „hat er keinen Fleiß zugewendet". Doch gilt dieß wohl mehr nur von derjenigen Philoſophie, welche damals in Tübingen gelehrt wurde; mit Kant und Rouſſeau, mit Plato, Jacobi und Spinoza hat ſich Hegel ſchon als Student beſchäftigt. Viel wichtiger wurden aber für ihn in dieſer Beziehung die ſieben Jahre, welche er nach ſeinem Abgang von der Univerſität theils in Bern theils in Frankfurt a. M. als Hauslehrer zubrachte. Einestheils vertiefte er ſich in theologiſche, religionsgeſchichtliche und religionsphiloſophiſche Unterſuchungen; und während der herrſchende Supranaturalismus ſeinerſeits nicht allein die freiſte Kritik, ſondern auch eine tiefe moraliſche Entrüſtung herausforderte, genügte ihm doch auch die Aufklärung noch weniger, als früher; und im Gegenſatz gegen beide bemühte er ſich, zunächſt für ſich ſelbſt, den Stifter des Chriſtenthums als eine rein menſchliche Erſcheinung zu verſtehen, das Chriſtenthum ſelbſt aus dem ihm vorangehenden Weltzuſtand zu erklären, und die Religion überhaupt als die Erhebung des Menſchen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben, das poſitive in der Religion als die für gewiſſe Zeiten naturgemäße Form dieſer Erhebung zu begreifen. Andererſeits arbeitete er ſich immer gründlicher in die kantiſche, und durch Schelling's erſte Schriften unterſtützt, in die fichte'ſche Philoſophie ein, warf ſich gleichzeitig auf hiſtoriſche und politiſche Studien, und faßte bereits ſeine Ueberzeugungen in dem ausführlichen Entwurf eines vollſtändigen philoſophiſchen Syſtems zuſammen, von welchem die drei erſten Theile (die Logik, die Metaphyſik und die unvollendete Naturphiloſophie) noch in Frankfurt niedergeſchrieben wurden, der vierte (das „Syſtem der Sittlichkeit") in Jena; zum

Druck iſt er nicht gekommen. Dieſer Entwurf bleibt allerdings hinter den ſpäteren Darſtellungen des hegel'ſchen Syſtems an Reife und Klarheit noch weit zurück, aber doch enthält er ſchon ſeine leitenden Gedanken, ſeine dialektiſche Methode und ſeine Gliederung, wenn auch erſt halbfertig. Im Jahr 1801 habilitirte ſich Hegel in Jena und trat hier ſofort in die engſte Verbindung mit Schelling. Seine Schriften aus dieſen Jahren, die erſten, welche er überhaupt veröffentlicht hat, zeigen uns in ihm einen entſchiedenen Anhänger des damaligen ſchellingiſchen Syſtems; ſo ſelbſtändig er immerhin dieſes Syſtem auffaßt und auf das von ſeinem Urheber nur wenig berückſichtigte Gebiet des Naturrechts ausdehnt, und ſo entſchieden er ſich in der Darſtellung der gemeinſamen Ueberzeugungen durch ſein dialektiſches Verfahren auch ſchon damals von Schelling unterſcheidet. Seine eigene Philoſophie kam erſt dadurch zum Abſchluß, und ſie konnte erſt dadurch an der richtigen Stelle in die geſchichtliche Bewegung eingreifen, daß er durch die Schule der ſchellingiſchen hindurchgieng. Aber ſie konnte ſich in ihrer Eigenthümlichkeit nur dadurch behaupten und vollenden, daß er über dieſe, nachdem er ſich mit ihrem tiefſten Gehalt erfüllt hatte, wieder hinausgieng. Dieſer Bruch mit Schelling hatte ſich ſchon ſeit Schelling's Abgang von Jena allmählich vorbereitet; im Jahr 1806 kündigte ihn Hegel in ſeiner „Phänomenologie" der Welt an. Aber dieſes Werk war kaum vollendet, als ſein Verfaſſer in Folge der Schlacht bei Jena ſich genöthigt ſah, dieſe Univerſität zu verlaſſen. Er übernahm zuerſt (1807) in Bamberg die Tagelöhnerarbeit einer Zeitungsredaktion, fand dann aber (Novbr. 1808) einen würdigeren Wirkungskreis als Lehrer der Philoſophie und Rektor des Gymnaſiums in Nürnberg. Hier war es auch, wo er durch ſeine Verheirathung mit der Tochter eines nürnberger Patriziers (1811) ſein Familienleben begründete. Zugleich arbeitete er aber fortwährend an der Vollendung ſeines Syſtems, deſſen letzte und reifſte Geſtalt in ſeiner Logik (1812 ff.) ihren granitenen Unter-

bau erhielt. Im Jahr 1816 wurde Hegel an Fries' Stelle nach Heidelberg, von hier aus ſchon nach zwei Jahren (1818) auf Fichte's noch erledigten Lehrſtuhl nach Berlin berufen. Jetzt erſt war er an den Ort geſtellt, wo er das bedeutendſte zu wirken vermochte; und ſo geräuſchlos auch ſein Auftreten, ſo unvollkommen die äußere Form ſeiner Vorträge war, ſo erreichten ſie doch durch ihre innere Gediegenheit einen ſo durchſchlagenden Erfolg, daß Hegel nach wenigen Jahren nicht blos als eine von den erſten Größen der Berliner Univerſität anerkannt war, ſondern in der deutſchen Philoſophie überhaupt eine beherrſchende Stellung einnahm. Es läßt ſich nun allerdings nicht verkennen, daß zu dieſem Erfolge, was Preuſſen betrifft, auch die Gunſt des Miniſteriums Altenſtein weſentlich beitrug; und Hegel ſelbſt gewöhnte ſich nur zu ſehr, ſein Syſtem mit dem der damaligen preuſſiſchen Regierung zu identificiren, und er ließ ſich dadurch nicht ganz ſelten in der Theologie wie in der Politik zu einer conſervativeren Haltung verleiten, als er vor dem Geiſt ſeiner Philoſophie verantworten konnte. Aber der weſentliche Inhalt ſeines Syſtems wird dadurch nicht berührt und läßt ſich aus dieſer äußerlichen Rückſicht nicht ableiten. Hegel lehrte dreizehn Jahre lang an der berliner Univerſität; er ſtand auf der Höhe ſeiner Wirkſamkeit und ſeines Ruhmes, als ihn den 14. Novbr. 1831 die Cholera wegraffte. In der nach ſeinem Tode erſchienenen Sammlung ſeiner Werke befinden ſich außer den früher ſchon gedruckten Schriften (zu denen in Heidelberg die Encyklopädie, in Berlin die Rechtsphiloſophie hinzugekommen war) auch die Vorleſungen über Religionsphiloſophie, Aeſthetik, Philoſophie der Geſchichte und Geſchichte der Philoſophie, welche für die Kenntniß des hegel'ſchen Syſtems von Wichtigkeit ſind, und zu ſeiner Verbreitung ungemein viel beitrugen.

In ſeiner Philoſophie knüpft Hegel unmittelbar an Schelling an. Er will mit ihm vom Standpunkt des Abſoluten ausgehen und ein abſolutes Wiſſen gewinnen; er glaubt, es ſei mit

dieſem Standpunkt eine neue Zeit aufgegangen; er beſtreitet die „Reflexionsphiloſophie" eines Kant, Jacobi und Fichte in der letzten Ausgabe der Encyklopädie noch ebenſo entſchieden, wie er ſie am Anfang des Jahrhunderts, in den erſten Schriften ſeiner jenenſer Zeit, beſtritten hatte. Aber er erklärt auch ſchon in der Vorrede zur Phänomenologie, die Philoſophie Schelling's ſei eben nur der Anfang, noch nicht die vollendete Wirklichkeit der neuen Wiſſenſchaft; und es iſt näher ein doppeltes, was er an ihr vermißt und worin er ſie einer Ergänzung bedürftig findet: die Begründung und die Ausführung ihres Princips. Er tadelt einerſeits die Begeiſterung, die wie aus der Piſtole mit dem abſoluten Wiſſen unmittelbar anfange und von anderen Standpunkten keine Notiz nehme, die es unterlaſſe, das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkt aus zum Wiſſen zu führen; und andererſeits den einfärbigen Formalismus, der, ſtatt der eigenen Entwicklung der Idee zu folgen, ſich begnüge, eine und dieſelbe Formel an dem Vorhandenen herumzuführen, das Material in dieß ruhende Element von außenher einzutauchen; der nach oberflächlichen Analogieen das entlegenſte zuſammenwerfe, ſinnliche Anſchauungen und Begriffe vermenge und die Dinge conſtruirt zu haben meine, wenn er ihnen die paar Beſtimmungen des allgemeinen Schema's wie Etiketten aufklebe. Das Abſolute, ſagt er, werde hier für die Nacht ausgegeben, in der alle Kühe ſchwarz ſeien; irgend ein Daſein, wie es im Abſoluten iſt, betrachten, beſtehe hier in nichts anderem, als daß davon geſagt werde, es ſei zwar jetzt von ihm geſprochen worden, als von einem Etwas, im Abſoluten jedoch, dem A = A, gebe es dergleichen gar nicht, ſondern darin ſei alles Eins. Um den erſten von dieſen Mängeln zu verbeſſern, verlangt er, daß der Standpunkt des abſoluten Wiſſens gleichfalls wiſſenſchaftlich begründet werde; und dieß kann, wie er glaubt, nur dadurch geſchehen, daß der Fortgang des Bewußtſeins von der ſinnlichen Empfindung zum reinen Wiſſen in ſeiner Nothwendigkeit dargeſtellt, daß alle Erſcheinun-

gen desſelben unterſucht und als eine zuſammenhängende Entwicklungsreihe begriffen werden. Und in ähnlicher Weiſe will Hegel auch dem zweiten Mangel abhelfen. Das Abſolute ſoll nicht, wie bei Schelling, als ein in ſich verharrendes, ſondern es ſoll als ein ſich entwickelndes, das Endliche und Beſondere aus ſich erzeugendes und ſich in ihm verwirklichendes, es ſoll nicht als die abſolute Identität, ſondern als der abſolute Geiſt gefaßt werden; oder wie Hegel auch ſagt (Phän. 14): es kommt alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern ebenſoſehr als Subjekt aufzufaſſen und auszudrücken. Daß das Abſolute der Geiſt ſei, dieß, erklärt Hegel (Enc. III, 29), ſei die höchſte Definition desſelben; dieſe Definition zu finden und zu begreifen, ſei die Tendenz aller Bildung und Philoſophie, der Punkt, auf den alle Religion und Wiſſenſchaft ſich gedrängt habe, aus dieſem Drang allein ſei die Weltgeſchichte zu begreifen. Während daher Schelling die Unterſchiede des Endlichen im Abſoluten ausgelöſcht hatte, verlangt er ſeinerſeits, daß ſie aus demſelben abgeleitet werden; und dieß kann ſeiner Anſicht nach nur unter der Bedingung geleiſtet werden, daß das Abſolute ein ſich entwickelndes iſt und als ſolches begriffen wird. Soll dieß aber geleiſtet werden, ſo muß das Denken die verſchiedenen Stadien ſeiner Entwicklung erkennend nachbilden: wie das Eine abſolute Princip alle Dinge mit innerer Nothwendigkeit in beſtimmter Ordnung hervorbringt, ſo muß die Wiſſenſchaft die ganze Mannigfaltigkeit des Seins in einem innerlich nothwendigen Fortgang von Einem Punkt aus entſtehen laſſen. Nur in einer aprioriſchen Conſtruction des Univerſums läßt ſich das abſolute Wiſſen verwirklichen, und dieſe Conſtruction läßt ſich nur durch einen mit immanenter Nothwendigkeit ſich vollziehenden Denkproceß, nur durch die dialektiſche Methode erreichen, in welcher ſich unſer Erkennen der objektiven Bewegung des Begriffs rückhaltslos überläßt. Der eine Grundmangel der ſchellingiſchen Philoſophie ſoll mithin durch die methodiſche Begründung ihres Stand-

punkts verbeſſert werden, der andere durch ſeine methodiſche Ausführung; das wiſſenſchaftliche Verfahren iſt aber in beiden Fällen das gleiche: dort die dialektiſche Entwicklung des Bewußtſeins, hier die dialektiſche Entwicklung des Seins in der Totalität ſeiner Formen.

Näher umfaßt dieſes Verfahren ein dreifaches. Der Begriff (oder die Idee), welcher das Weſen alles Wirklichen bildet, iſt zunächſt etwas unmittelbares, einfach mit ſich identiſches; er wird vom Verſtand als ſolches aufgefaßt und unter die entſprechende allgemeine Beſtimmung geſtellt. In dieſem Feſtſtellen der Begriffe, ſo wie ſie ſich unmittelbar geben, beſteht das erſte Moment des wiſſenſchaftlichen Verfahrens, das abſtrakt verſtändige. Allein das Wirkliche iſt nicht blos ein unmittelbares, ſondern ebenſoſehr ein vermitteltes, nicht blos Sein, ſondern auch Bewegung, Selbſtunterſcheidung; es iſt daher unmöglich, bei der erſten Auffaſſung des Gegenſtandes ſtehen zu bleiben, je genauer man ihn vielmehr betrachtet, um ſo mehr kommen an ihm verſchiedene Seiten und Momente zum Vorſchein, die ſich nicht unmittelbar vereinigen laſſen: das ruhende Sein des Begriffs kommt in Fluß, ſeine unmittelbare Identität mit ſich ſelbſt hebt ſich auf, ſchlägt in Gegenſatz und ſchließlich in Widerſpruch um. Indem unſer Denken dieſer Selbſtbewegung des Begriffs folgt, ihn in ſeine Momente zerlegt, der in ihm verborgenen Widerſprüche ſich bewußt wird, geht das abſtrakt verſtändige Verfahren in das dialektiſche (im engern Sinn), welches Hegel auch wohl das negativ vernünftige nennt, über. Auch dieſes iſt jedoch nicht das letzte: bei der bloßen Negation, dem bloßen Widerſpruch kann das Denken nicht ſtehen bleiben, und wenn ſich die erſte, unmittelbare Einheit des Begriffs in dieſem Widerſpruch aufgelöſt hat, ſo folgt daraus nicht, daß er überhaupt unwahr iſt, ſondern nur, daß er es in dieſer ſeiner Beſtimmtheit iſt, daß er als der in ſich zurückkehrende, ſich durch den Gegenſatz mit ſich vermittelnde, in der Totalität ſeiner Momente zu erkennen iſt. Wenn

ein Begriff in seiner Unmittelbarkeit durch den an ihm hervortretenden Widerspruch aufgehoben wird, so hat dieß zugleich die positive Bedeutung, daß er seiner Wahrheit nach in einem höheren, die sich widerstreitenden Momente desselben zur Einheit zurückführenden aufbewahrt werde. In dieser Versöhnung der dialektischen Widersprüche, diesem umfassenden, alle Seiten des Gegenstandes zur konkreten Einheit verknüpfenden, im Fluß aller einzelnen Bestimmungen die mit sich identische Idee festhaltenden Denken kommt das wissenschaftliche Verfahren zu seiner Vollendung. Hegel bezeichnet dieses dritte Moment der dialektischen Methode als das positiv vernünftige oder spekulative (Log. III, 329 ff. u. a. St.)

Es ist nun leicht zu bemerken, und Hegel selbst hat es ausgesprochen, daß er hiemit Fichte's constructives Verfahren mit seinen drei Momenten (s. S. 606) wieder aufgenommen und in die schellingische Philosophie eingeführt hat, um dieser dadurch die systematische Form und Entwicklung, die er an ihr vermißte, zu verschaffen. Ebenso klar liegt aber auch die Umbildung vor Augen, die jenes Verfahren unter seinen Händen erfuhr. Bei Fichte ist es das Ich, welches vermöge seiner unendlichen Thätigkeit über seine selbstgesetzten Schranken immer wieder hinausstrebt, und dadurch die Entwicklung der Welt und des Bewußtseins herbeiführt; nach Hegel dagegen liegt der Grund dieser Entwicklung in dem Objekt, in der Selbstbewegung des Begriffes oder des Absoluten, und das Subjekt ist nur der Zuschauer, welcher diese Bewegung betrachtet und ihr mit seinem Denken folgt. Während ferner bei Fichte das sich entwickelnde Ich in der Unruhe seines Strebens mit seiner Entwicklung nie zu Ende kommt, langt bei Hegel die des Absoluten in dem absoluten Wissen bei einem letzten Punkt an, über den sie nicht mehr hinaus kann: dort geht die Entwicklung geradlinig in's unendliche, hier beschreibt sie einen in sich geschlossenen Kreis und kehrt in ihrem letzten Ergebniß zu ihrem Anfang zurück. Wenn endlich Fichte ausdrücklich erklärt hatte,

der Urgegenſatz des Ich und Nichtich, die Vorausſetzung ſeines ganzen Verfahrens, laſſe ſich nicht ableiten, und wenn er auch jeden weiteren Fortſchritt des Syſtems nicht durch eine logiſche Analyſe der nächſtvorhergehenden Stufe, als ihre unmittelbare Conſequenz, gewonnen hatte, ſondern für denſelben jedesmal wieder auf das unendliche Ich, das in keinem ſeiner Produkte zur Ruhe kommen kann, zurückzugehen genöthigt geweſen war, ſo iſt Hegel's Abſehen auf eine ſtreng immanente dialektiſche Entwicklung gerichtet, in der jede Stufe die nächſthöhere mit innerer Nothwendigkeit aus ſich hervortreiben, durch ſich ſelbſt in dieſelbe übergehen ſoll. Fichte's Conſtruction beſteht aus einer Reihe von Aufgaben, die auseinander hervorwachſen, und ſchließlich ſich alle auf die Grundaufgabe zurückführen, daß das Ich ſich ſelbſt in der Unendlichkeit ſeines Weſens anſchaue, die hegel'ſche in der Betrachtung eines Hergangs, welcher durch ſeine innere Geſetzmäßigkeit von ſelbſt zum Ziele führt, und ebendeßhalb um ſo reiner erkannt wird, je weniger ſich das Subjekt mit ſeiner Reflexion einmiſcht.

Dieſes Verfahren hat nun Hegel, wie bereits angedeutet wurde, in doppelter Richtung angewendet. In der Phänomenologie betrachtet er die Entwicklung des Bewußtſeins, durch welche der philoſophiſche Standpunkt, der des abſoluten Erkennens, erreicht wird; in den drei objektiven Wiſſenſchaften, welche er in der Encyklopädie zuſammengefaßt, theilweiſe auch in eigenen Werken eingehend behandelt hat, in der Logik, der Naturphiloſophie und der Philoſophie des Geiſtes, betrachtet er das Abſolute, wie es ſich von ſeiner dürftigſten Geſtalt, der des reinen Seins aus, zu immer reicheren Beſtimmungen, und ſchließlich im abſoluten Wiſſen zu der vollendeten Form des ſeiner ſelbſt durchaus gewiſſen und ſich durchſichtigen abſoluten Geiſtes entwickelt.

2. Die Phänomenologie.

Die Phänomenologie ist vielleicht das genialste, was Hegel geschrieben hat, aber doch zeigt sie uns seine Philosophie noch nicht vollständig ausgereift. Hegel will hier „den Geist in seiner Erscheinung als Bewußtsein und die Nothwendigkeit seines Fortgangs bis zum absoluten Standpunkt betrachten"; er will diesen letzteren durch eine vollständige Analyse aller Formen des Bewußtseins von der subjektiven Seite her begründen; er will diese Formen, von der untersten bis zur höchsten, in stetiger Entwicklung vor uns entstehen lassen, indem er nachweist, wie jede von ihnen die folgende, als ihr Erzeugniß und zugleich ihre Widerlegung, aus sich hervortreibe[1]). Er hat jedoch diesen Gesichtspunkt in der Ausführung nicht streng genug festgehalten. Mit der dialektischen Entwicklung des Bewußtseins vermischt sich ihm fortwährend die geschichtliche Entwicklung der Menschheit; so verschieden auch jene von dieser schon deßhalb ist, weil wir es dort mit einem nach logischer Nothwendigkeit rein und geradlinig fortschreitenden Proceß, hier mit einer in's breite gehenden, durch die mannigfaltigsten physikalischen, psychologischen und historischen Bedingungen bestimmten Bewegung zu thun haben, und weil in Folge davon dort jede Entwicklungsstufe nur durch Eine Form des Bewußtseins bezeichnet ist, während hier die verschiedensten Bildungsformen gleichzeitig nebeneinanderliegen. Durch diese Vermischung hat nun die Darstellung der Phänomenologie eine eigenthümlich schillernde Färbung erhalten: die abstrakten Formen des Bewußtseins machen den Anspruch, zugleich gewisse Perioden der Geschichte zu charakterisiren, die geschichtlichen Erscheinungen, und mitunter sogar Einzelheiten von ganz vorübergehender Bedeutung, treten als gleichberechtigt in die dialektische Construction ein, sollen aber ebendeßwegen nicht blos in ihrer geschicht-

1) Phänom. 22. Log. I, 33 61. Rel.-Phil. I, 109.

lichen Eigenthümlichkeit und Beſtimmtheit, ſondern zugleich als Repräſentanten allgemeinerer Standpunkte gelten. Hegel hat ſich allerdings auch in der Folge von dieſer Neigung, das geſchichtlich gegebene zu conſtruiren und ebendamit zu verallgemeinern, nicht ganz frei gemacht; aber in der Phänomenologie tritt ſie noch am ſtärkſten hervor. Der Philoſoph ſtand eben damals der ſchellingiſchen Schule noch näher, und ſo ſcharf er auch die Mängel ihrer naturphiloſophiſchen Conſtructionen erkannt hatte, ſo wenig läßt ſich doch eine Nachwirkung dieſes Verfahrens in ſeiner eigenen Darſtellung verkennen.

Hegel beginnt ſeine Entwicklungsgeſchichte des Bewußtſeins mit der erſten und unmittelbarſten Geſtalt desſelben, der „ſinnlichen Gewißheit", dem Wiſſen des Einzelnen um ein Einzelnes. Er zeigt, wie uns dieſe Gewißheit im Wechſel der Zeiten und der Dinge, des Jetzt und des Hier, unter der Hand zerrinne, und ſtatt des Einzelnen, welches wir für das wirkliche nahmen, immer nur ein allgemeines, ein blos gedachtes, ein aus vielen Jetzt und Hier zuſammengeſetztes übrig bleibe. Er unterſucht weiter die „Wahrnehmung", oder diejenige Vorſtellungsweiſe, welche ſich an das eben gewonnene Ergebniß hält, und das Seiende, um es in ſeiner Wahrheit zu nehmen, als allgemeines nimmt, als das Ding von vielen Eigenſchaften; er weiſt nach, wie auch dieſe Vorſtellung durch ihre eigene Dialektik ſich auflöſe, wie ſich das Ding bald als Einheit, bald als Vielheit darſtelle, die Verknüpfung der Eigenſchaften bald in das Ding, bald in die Wahrnehmung falle, der Unterſchied derſelben bald als weſentlich, bald als unweſentlich, bald als etwas dem Ding an ſich ſelbſt angehöriges, bald als etwas demſelben nur im Verhältniß zu anderem zukommendes erſcheine; und er gründet hierauf den Fortgang zum „Verſtand", welcher ſich auf das unbedingt allgemeine richtet, auf die Kraft und das Spiel der Kräfte, auf das Innere der Dinge, ihr Weſen und Geſetz, auf die überſinnliche Welt, ihre Nothwendigkeit und

Unendlichkeit. Hegel unterſucht dieſe Beſtimmungen mit tiefdringender, aber abſtrakter und undurchſichtiger Dialektik; er erörtert das Verhältniß der Kraft zu ihrer Aeußerung, des Weſens zur Erſcheinung, der überſinnlichen zur Sinnenwelt; er ſucht nachzuweiſen, wie alle dieſe Begriffe, wenn wir ſie genauer zergliedern, in ihr Gegentheil umſchlagen, die überſinnliche Welt zur „verkehrten Welt“ werde, und wie es ſchließlich nur das Bewußtſein ſelbſt ſei, welches ihren feſten Hintergrund bilde und in ihrem Fluſſe als der Schwerpunkt dieſer ganzen Bewegung ſich erhalte. Indem es ſich in dieſer ſeiner Bedeutung ergreift, und in dem vermeintlich gegenſtändlichen ſein eigenes Weſen erkennt, geht das „Bewußtſein“, die erſte Geſtalt des Geiſtes, welche die ſinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und den Verſtand in ſich befaßt, in die zweite, das „Selbſtbewußtſein“ über.

Unter dieſer Bezeichnung faßt Hegel mit gewiſſen allgemeinen Formen des praktiſchen Verhaltens auch einige geſchichtliche Erſcheinungen zuſammen, welche er an dieſer Stelle in ſeine Entwicklung einreiht. Das Selbſtbewußtſein, ſagt er, iſt zunächſt einfache und ausſchließende Beziehung auf ſich ſelbſt, es hat ſich ſelbſt zum Gegenſtand. Aber dieſe Beziehung auf ſich ſelbſt iſt ihm vermittelt durch die Aufhebung des Andern, und indem es darauf ausgeht, iſt es Begierde. In Wahrheit jedoch erreicht es ſeine Befriedigung nur in einem andern Selbſtbewußtſein. Es ſind alſo zwei Selbſtbewußtſein, von denen jedes das andere aufzuheben ſucht, um dadurch ſich ſelbſt zu finden; es entſteht zwiſchen beiden ein Kampf auf Leben und Tod, und das Reſultat desſelben iſt die Unterwerfung des einen unter das andere, das Verhältniß des Herrn und des Knechts. Aber in der Arbeit des Knechtsdienſtes bildet ſich die Freiheit des denkenden Selbſtbewußtſeins, der Stoicismus; dieſer ſchlägt ſeinerſeits in Skepticismus, und der letztere in das „unglückliche Bewußtſein“, in die mittelalterliche Frömmigkeit um, die aber freilich ebenſo, wie der

Stoicismus und Skepticismus, ſo geiſtreich ſie auch geſchildert wird, doch viel zu früh in die phänomenologiſche Conſtruction eintritt. Unglücklich iſt dieſes Bewußtſein, weil es alle Wahrheit aus ſich heraus in ein jenſeitiges Weſen verlegt hat; aber indem es ſich in den Dienſt dieſes Weſens ſtellt und ihm in Aſceſe und Gehorſam ſeine Eigenheit opfert, ſchließt es ſich wieder mit ihm zuſammen; es erhält die Gewißheit, alle Realität zu ſein, es wird zur Vernunft.

Der Philoſoph ſchildert nun die Vernunft zunächſt als „beobachtende Vernunft". Als ſolche durchforſcht ſie die organiſche wie die unorganiſche Natur, um Geſetz und Vernunft in ihr zu finden; ſie wendet ihre Aufmerkſamkeit ſich ſelbſt, als dem Ziel der Natur zu, und fragt nach ihren logiſchen und pſychologiſchen Geſetzen; ſie ſucht in der Phyſiognomik und Schädellehre (welche indeſſen als Momente der phänomenologiſchen Deduktion eine ſeltſame Rolle ſpielen), die Beziehung des Innern auf das Aeußere zu erkunden. Aus dieſer Beſchäftigung mit den Dingen geht dem Selbſtbewußtſein die Erkenntniß hervor, daß nur es ſelbſt der Gegenſtand ſei, auf den es ſich poſitiv bezieht; es verhält ſich zu dem Anderen als zu ſich ſelbſt, es wird ebendamit praktiſch, und an die Stelle der beobachtenden Vernunft tritt „die Verwirklichung des vernünftigen Selbſtbewußtſeins durch ſich ſelbſt." Dieſe Verwirklichung ſucht es zunächſt in unmittelbarer Weiſe, in der Form der Begierde, in fauſtiſchem Genießen; aber es macht die Erfahrung von der Leerheit aller Genüſſe und der Macht des Schickſals, an welcher die Individualität zerſchmettert wird. Es zieht ſich aus dieſer Aeußerlichkeit in ſich ſelbſt, in das eigene Herz zurück, und verſucht das Geſetz des Herzens in der Welt durchzuſetzen; allein es zeigt ſich, daß dieſes Geſetz nur der Eigenwille iſt, welcher ſich der allgemeinen Ordnung entgegenſtemmt. Es unterwirft den eigenen Willen dieſer Ordnung, ſo daß er zum tugendhaften Willen wird, und unternimmt es nun, von ſich aus den Weltlauf zu

beſtimmen, dem Guten, welches es als ſeinen Zweck und ſein Ideal in ſich trägt, zur Wirklichkeit zu verhelfen. Aber die Schwäche dieſer Tugend liegt in der Meinung, als ob das Gute noch keine Wirklichkeit habe, und ſie erſt durch die Thätigkeit des Subjekts erhalten müſſe; in Wahrheit iſt der Weltlauf vernünftiger, und daher auch mächtiger, als das Individuum, das ihn verbeſſern will. Indem das Bewußtſein dieß erkennt, wird ihm das Thun und Treiben der Individualität, das freie Spiel ihrer Kräfte, Zweck an ſich ſelbſt: die Vernunft nimmt die Geſtalt der „Individualität“ an, „welche ſich an und für ſich ſelbſt reell iſt“; die Einzelnen wollen in ihrem Thun ihre Eigenthümlichkeit, ihre Natur zum Ausdruck bringen, ihrem Talent und Intereſſe gemäß handeln, und ſind überzeugt, eben dieß ſei das rechte und gute. Aber auch jetzt erfährt das Bewußtſein eine Täuſchung: während es meint, es ſei ihm nur um die Sache zu thun, iſt es ihm vielmehr um ſich ſelbſt zu thun; ſeine vermeintliche Ehrlichkeit erweiſt ſich als ein unehrliches Stehenbleiben bei guten Vorſätzen, die ſittlichen Geſetze, die es in ſich vorfindet, reichen für die beſonderen Fälle nicht aus, ſeine moraliſche Ueberzeugung iſt eine Form ohne Inhalt. Durch dieſe neue Erfahrung wird es denn genöthigt, von ſeiner Subjektivität abzulaſſen, ſeine individuelle Vernunft der allgemeinen zu unterwerfen: die Vernunft wird zum „Geiſte“.

Der „Geiſt“ bezeichnet das gleiche, was Hegel ſonſt die Sittlichkeit nennt: die Vernunft, welche in einer ſittlichen Welt, in dem Leben der Familie und des Volkes gegenwärtig iſt, das ſittliche Bewußtſein, welches nicht blos in der Geſinnung des Einzelnen, ſondern auch in der Geſellſchaft Daſein hat. Auch dieſe Geſtalt des Bewußtſeins unterliegt aber einer ſtufenweiſen Entwicklung. Der Geiſt muß zum Bewußtſein über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchöne ſittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. „Die lebendige ſittliche Welt iſt der Geiſt in ſeiner Wahrheit;

wie er zunächſt zum abſtrakten Wiſſen ſeines Weſens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in ſich ſelbſt nunmehr entzweite Geiſt beſchreibt in ſeinem gegenſtändlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine ſeiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Weſens. Beide Welten aber, von dem Geiſte, der aus dem Verluſte ſeiner ſelbſt in ſich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einſicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Diesſeits und Jenſeits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbſtbewußtſein zurück, das nun in der Moralität ſich als die Weſenheit und das Weſen als wirkliches Selbſt erfaßt, . . . und als Gewiſſen der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt iſt." Dieſen Grundzügen gemäß beſpricht Hegel zuerſt „den wahren Geiſt, die Sittlichkeit". Er ſchildert an der Hand der Antigone, (die ſich aber hiebei freilich manche Umdeutung und manche überkünſtliche Conſtruction gefallen laſſen muß) geiſtvoll und tiefdringend die ruhige Ausbreitung des ſittlichen Geiſtes im Staat und in der Familie; er führt uns weiter den Conflikt dieſer beiden Mächte, die Grundidee der ſophokleiſchen Tragödie, vor Augen; er läßt endlich aus dem Untergang der lebendigen Volksgeiſter, der Folge ihrer Beſchränktheit, „das allgemeine Gemeinweſen, deſſen einfache Allgemeinheit geiſtlos und todt und deſſen Lebendigkeit das einzelne Individuum als einzelnes iſt," oder mit andern Worten: er läßt aus dem Untergang des ſchönen griechiſchen Volkslebens die Römerwelt hervorgehen, in welcher die Perſon einerſeits durch die Ausbildung des Privatrechts in ihrer formalen Selbſtändigkeit als gleichberechtigt mit allen andern anerkannt iſt, in welcher ſie aber andererſeits unter dem Druck des kaiſerlichen Deſpotiſmus ihre Subſtanzloſigkeit erfährt. Indem das Bewußtſein dieſe ſeine Unweſenheit denkt, nimmt es die Geſtalt des „ſich entfremdeten Geiſtes" an, mit der wir

nun im Sprunge aus dem Alterthum in die Neuzeit, in das Jahrhundert Ludwigs XIV., der französischen Aufklärung und der Revolution versetzt werden. Die Welt der Bildung und die des Glaubens, die Wirklichkeit, in der jene, das Jenseits, in dem dieser einheimisch ist, treten sich gegenüber; die Aufklärung und der Glaube gerathen in Kampf, und unter den Trümmern der Glaubenswelt bleibt nur das auf sich selbst bezogene, seine Zwecke und seinen Nutzen verfolgende Selbst stehen; bis schließlich auch dieses, indem es sich als allgemeiner Wille zu verwirklichen sucht, in dem Schrecken der Revolution untergeht. Aber gerade in diesem Untergang seines äußeren Daseins findet es sich selbst; die absolute Freiheit geht aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in das Land des selbstbewußten Geistes über und gilt als Gedanke, in ihrem in das Selbstbewußtsein eingeschlossenen Sein, als das Wahre: es ist die neue Gestalt des moralischen, „*seiner selbst gewissen Geistes*" entstanden. Dieser Standpunkt, bei dessen Schilderung dem Philosophen zunächst die kantische Moral und weiterhin Jacobi's Lebensphilosophie vorschwebt, wird von ihm sehr eingehend besprochen. Er verfolgt die dialektische Bewegung des moralischen Bewußtseins in alle ihre Wendungen; er findet seinen Grundmangel darin, daß ihm einerseits die Pflicht oder das Gute als das allein wesentliche gelte, während doch andererseits mit der vollständigen Verwirklichung des Guten die Moralität selbst als ein Kampf gegen die Außenwelt und die eigene Sinnlichkeit aufhören müßte; er leitet hieraus alle jene Antinomieen ab, welche bei Kant nur eine scheinbare Lösung gefunden hatten: den Widerstreit zwischen der Tugend und der Glückseligkeit, der Vernunft und der Sinnlichkeit, der sittlichen Anforderung und der thatsächlichen Beschaffenheit der Menschen; er zeigt, wie das moralische Bewußtsein dadurch genöthigt werde, sich selbst fortwährend zu widersprechen, sich vor sich und vor andern zu verstellen; er zergliedert endlich mit der schonungslosesten Kritik *die* Form desselben, in welcher es sich (wie bei

Jacobi und ſeinen Freunden) auf die Unmittelbarkeit des Gewiſſens, die Selbſtgenügſamkeit der ſchönen Seele zurückzieht, um auch ihr, und ihr ganz beſonders, ihre Leerheit und Unredlichkeit nachzuweiſen. Andererſeits aber erkennt er gerade in dieſer höchſten Zuſpitzung der moraliſchen Subjektivität auch den Weg, der über ſie hinausführe: indem ſie die Erfahrung macht, daß ihre vermeintliche Vortrefflichkeit in das Böſe umſchlägt, ſieht ſie ſich genöthigt, auf ihre Eigenheit Verzicht zu leiſten, und in dieſer Selbſtentäußerung und gegenſeitigen Anerkennung der Einzelnen tritt der *abſolute Geiſt*, oder was hier dasſelbe iſt: das Bewußtſein des abſoluten Geiſtes, *die Religion*, in's Daſein.

Hegel beſpricht dieſe ausführlich in drei Abſchnitten: die natürliche Religion, die Kunſtreligion, die offenbare Religion; unter der erſten verſteht er die orientaliſchen Religionen, die aber hier freilich noch ohne genauere Kenntniß und Unterſcheidung zuſammengefaßt werden, unter der zweiten die griechiſche, unter der dritten die chriſtliche Religion. Die allgemeine Eigenthümlichkeit der Religion findet Hegel ſchon hier (S. 572 f. 592 u. ö.) darin, daß das Bewußtſein des Abſoluten in derſelben noch nicht die Form des Begriffs, ſondern die der Vorſtellung, des ſinnlichen und einzelnen Daſeins habe, und er findet deßhalb auch an der „offenbaren Religion“ noch den Mangel, daß das geiſtige Weſen mit einer unverſöhnten Entzweiung in ein Diesſeits und Jenſeits behaftet ſei; der Inhalt, ſagt er, ſei hier der wahre, aber alle ſeine Momente haben, in dem Elemente des Vorſtellens geſetzt, den Charakter, nicht begriffen zu ſein, ſondern als vollkommen ſelbſtändige Seiten zu erſcheinen, die ſich *äußerlich* auf einander beziehen. Die Gemeinde habe die Verſöhnung zwar in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtſein ſei ſie noch entzweit, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Erſt im *abſoluten, begreifenden Wiſſen*, deſſen Form die Wiſſenſchaft iſt, wird dieſe letzte Entzweiung und Selbſtentfremdung des

Geiſtes überwunden; erſt in ihm iſt die Form dem Inhalt gleich geworden, die Wahrheit hat die Geſtalt der Selbſtgewißheit, und der Geiſt erkennt als ſein eigenes Thun, was ihm vorher als das Thun eines Andern erſchienen war.

Die Darſtellung dieſes abſoluten Wiſſens iſt das Syſtem der Philoſophie.

3. Die Logik.

„Das Ganze der Wiſſenſchaft iſt die Darſtellung der Idee". „Die Idee aber erweiſt ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, ſich ſelbſt, um für ſich zu ſein, ſich gegenüberzuſtellen und in dieſem Andern nur bei ſich ſelbſt zu ſein. So zerfällt die Wiſſenſchaft in die drei Theile: 1. die Logik, die Wiſſenſchaft der Idee an und für ſich; 2. die Naturphiloſophie als die Wiſſenſchaft der Idee in ihrem Andersſein; 3. die Philoſophie des Geiſtes als der Idee, die aus ihrem Andersſein in ſich zurückkehrt". Mit dieſen Worten begründet Hegel (Encykl. I, 26) die Haupteintheilung ſeines Syſtems. Die Eintheilung ſelbſt war ihm durch Schelling's Unterſcheidung des Abſoluten, des Realen und des Idealen, ja ſchon durch Spinoza nahe gelegt; aber ſein Unterſchied von dieſen Vorgängern liegt darin, daß er dieſelbe in Fluß bringt, die Natur und den Geiſt, welche jenen die beiden nebeneinanderliegenden Erſcheinungsformen des Abſoluten geweſen waren, in das Verhältniß des früheren und ſpäteren ſetzt, die Natur als den Durchgangspunkt in der Entwicklung des Abſoluten zur Geiſtigkeit faßt. An eine zeitliche Entwicklung darf aber hiebei nicht gedacht werden: Hegel's Meinung iſt nicht die, daß das Abſolute irgend einmal blos in der Form des logiſchen Begriffs exiſtirt habe, ſpäter Natur und zuletzt Geiſt geworden ſei, ſondern das Früher und Später iſt im metaphyſiſchen Sinn zu verſtehen, es ſoll damit nur das Verhältniß des bedingenden und bedingten bezeichnet, die Entwicklung ſoll als eine zeitloſe, als ein in ſich

zurückkehrender Kreis aufgefaßt werden, so daß das Absolute das, wozu es sich entwickelt, ebenso von Ewigkeit her ist. Wir werden aber allerdings in der Folge bei Hegel einer Annahme begegnen, welche dieser im Geist seines Systems liegenden und seiner eigentlichen Meinung entsprechenden Auffassung wieder in den Weg kommt und in seiner Darstellung eine nicht unbedenkliche Unsicherheit veranlaßt hat.

Unter der Logik hatte man nun seit Aristoteles fast ausnahmslos die Lehre von den Gesetzen und Formen des Denkens als solchen verstanden, und von ihr die Metaphysik als diejenige Wissenschaft unterschieden, welche es mit dem wesentlichen Inhalt unseres Denkens zu thun habe. Hegel findet diese Trennung von Form und Inhalt unstatthaft; eine Form ohne Inhalt, bemerkt er, wäre unwahr und gehaltlos; in Wahrheit sei aber der Gedanke ebensosehr die Sache an sich selbst, und die Sache an sich selbst der reine Gedanke, der Begriff als solcher das an und für sich seiende. Er verlangt daher, daß die Logik mit der Metaphysik, oder genauer: mit dem ontologischen Theile der Metaphysik (s. o. S. 225) zusammenfalle, und ebendadurch soll sich seine Logik als spekulative von der gewöhnlichen, blos formalen, unterscheiden. Sie soll, wie er sagt, das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens sein. Sie soll die Wahrheit darstellen, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, den ganzen Organismus der Denkbestimmungen, welche, so zu sagen, den innern Kern, das logische Gerippe der Welt bilden; oder wie dieß populärer ausgedrückt wird: sie soll die Darstellung Gottes sein, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.

Diese Darstellung soll aber eine methodische sein: die reinen Gedankenbestimmungen sollen als Totalität, in ihrer Entwicklung von Einem Princip aus, begriffen werden. Welches wird nun dieses Princip, dieser Anfang des Systems sein? Die Logik, antwortet der Philosoph (Log. I, 62), ist die reine Wissenschaft,

ihre Vorausſetzung iſt das, was Reſultat der Phänomenologie war, das reine Wiſſen. Das reine Wiſſen kann aber nichts anderes ſein, als das Wiſſen vom reinen Sein; oder wie dieß Hegel etwas ſchief ausdrückt: in ihm ſind alle Unterſchiede aufgehoben, es iſt einfache Unmittelbarkeit, und dieſe iſt das reine Sein. Mit dieſem Begriff hat demnach die Logik anzufangen, um allen ihren weiteren Inhalt aus ihm zu entwickeln. Dieſe Entwicklung ſelbſt zerfällt in drei Theile: die Lehre vom Sein, vom Weſen und vom Begriff; die beiden erſten bezeichnet Hegel als die objektive, den letzten als die ſubjektive Logik.

Was nun zunächſt das Sein betrifft, ſo ſetzt ſich dieſes nach Hegel 1) als Beſtimmtheit, als Qualität, 2) als aufgehobene Beſtimmtheit, als Quantität, 3) als qualitativ beſtimmte Quantität, als Maß; und ſeine Qualität iſt zuerſt die des Seins überhaupt, ſodann die des Daſeins und endlich die des Fürſichſeins.

Den Anfang macht das reine Sein. Aber als reines hat das Sein keinen Inhalt, es iſt die reine Unbeſtimmtheit und Leere, es iſt das reine Nichts. Ebenſo iſt aber das reine Nichts das reine Sein; denn ſofern es gedacht wird, iſt es doch als Gegenſtand des Denkens, nur als der vollkommen beſtimmungsloſe und leere; was aber Gegenſtand des Denkens iſt, das iſt Sein, und wenn es gar keine weitere Beſtimmung hat, reines Sein. Das reine Sein und das reine Nichts iſt alſo dasſelbe; oder vielmehr: ſie ſind nicht dasſelbe, aber ſie ſchlagen beſtändig in einander um, jedes verſchwindet in ſeinem Gegentheil. Dieſe Bewegung iſt das Werden; der Uebergang vom Nichts zum Sein iſt Entſtehen, der Uebergang vom Sein zum Nichts iſt Vergehen; Entſtehen und Vergehen ſind aber die beiden Momente des Werdens.

Dieß der vielbeſprochene Anfang der hegel'ſchen Logik, in dem ſchon das ganze Verfahren derſelben, dieſe ganze dialektiſche Bewegung des Begriffs, wie ſie oben beſchrieben wurde, vorge-

zeichnet ist. Ihrem Inhalt nach erinnert diese Darstellung am meisten an den Satz Böhme's (oben S. 19), den später Schelling wiederholt hat, daß Gott, in seiner reinen Einheit betrachtet, das ewige Nichts sei, ebendeßhalb aber ein anderes aus sich erzeugen (sich aus dem reinen Sein in's Werden bewegen) müsse; nur daß das, was dort theologisch gefaßt ist, hier die Form des abstraktesten metaphysischen Gedankens erhalten hat.

Aus dem Werden geht aber das Dasein hervor, und jedes Dasein ist bestimmtes Sein: das Daseiende hat seine Qualität, es ist Etwas. Jedes Etwas weist aber auf ein Anderes, es hat an diesem seine Grenze, es ist endlich. Dem Endlichen steht das Unendliche gegenüber, und es erscheint in diesem Gegensatz zunächst als die einfache Negation des Endlichen. Sieht man jedoch näher zu, so zeigt sich, daß beide vielmehr Ein und dasselbe sind. Das Unendliche, welches das Endliche außer sich hat (das „schlechte" oder „abstrakte" Unendliche), ist selbst ein endliches, ein begrenztes, und das Endliche, welches durch seine Begrenzung in's unendliche über sich hinausweist, hat ebendamit den Fortgang zum Unendlichen, die Unendlichkeit an sich. Die wahrhafte Unendlichkeit ist nur da, wo das Unendliche im Endlichen als das Wesen oder das Ansich desselben erkannt wird.

Sofern das Dasein diese innere Unendlichkeit und Vertiefung gewonnen hat, ist es Fürsichsein. Das Fürsichseiende ist das Eins, die Monade; und Eins ist dieses nur dadurch, daß es alle andern von sich ausschließt und von ihnen ausgeschlossen wird. Weil aber jedes von diesen vielen Eins doch Eins ist, sind auch alle wieder dasselbe, ihre Repulsion ist zugleich ihre Attraktion. Das Sein ist also ebensowohl Vielheit, als Aufhebung dieser Vielheit durch den fortwährenden Uebergang von dem einen zum andern, es ist ebenso diskretes als continuirliches. Dieses Sein ist die Quantität.

Die vorstehenden Mittheilungen werden von Hegel's Behandlung der Logik einen ausreichenden Begriff geben. Der weitere

Gang derſelben kann hier nur kurz angedeutet werden. Die Quantität iſt zunächſt die reine Quantität, deren Momente die Continuität und Diskretion ſind; ſie wird 2) beſtimmte Quantität oder Quantum (Zahl, extenſive und intenſive Größe); jedes Quantum hat aber andere außer ſich, die Quantität verfällt ſo einem unendlichen Progreß, einem Hinausgehen in's unendlich Große und unendlich Kleine; ebendamit entſteht dann 3) eine Reihe von Größen, ein quantitatives Verhältniß. Das quantitative Verhältniß iſt 1) das direkte, 2) das indirekte, und 3) das Potenzenverhältniß. In dem letzteren bezieht ſich das Quantum auf ſich ſelbſt, ſein Hinausgehen über ſich in ein anderes Quantum wird durch es ſelbſt beſtimmt, es hat an ſeiner Größe zugleich ſeine Beſtimmtheit, ſeine Qualität. Dieſe Beſtimmung der Quantität durch die Qualität iſt das Maß.

Das Maß iſt das qualitative Quantum, eine Quantität, die qualitative Bedeutung hat, und es iſt ſo ſpecifiſche Quantität; es wird 2) reales Maß, Verhältniß ſpecifiſcher Größen; ebendamit aber zeigt ſich die Qualität von der Quantität abhängig, mit der Veränderung der letzteren ändert ſich auch die erſtere, das Maß geht im Maßloſen zu Grunde, ebenſoſehr aber, da ſich durch jede Veränderung der Quantität wieder ein neues Maß herſtellt, mit ſich zuſammen, und in dem Wechſel aller Beſtimmungen erſcheint nur das Anſich oder die Indifferenz derſelben als das bleibende: jene ſind das geſetzte, dieſe das, was ſich durch ſie mit ſich vermittelt: das „Sein“ wird zum „Weſen“[1]).

Das Weſen iſt das in ſich reflektirte, aus ſeiner Unmittelbarkeit in ſich zurückgekehrte Sein, das Sein, in dem Inneres

---

1) Der im folgenden zu beſprechende zweite und dritte Theil der Logik wurde von Hegel für die neue Auflage ſeiner Logik, deren erſter Theil 1831 erſchien, nicht mehr bearbeitet. Dagegen giebt die Encyklopädie (3. Aufl. 1830) auch von ihnen eine, wenn auch kürzere, neue Darſtellung, der ich folge, wo ſie von der früheren abweicht.

und Aeußeres, Daſein und Grund des Daſeins ſich unterſcheiden; es tritt daher hier der Gegenſatz des Weſens und der Erſcheinung ein, welcher ſich erſt am Schluß der Entwicklung des Weſens im Begriff der Wirklichkeit aufhebt.

Das Weſen als ſolches iſt nun zuerſt einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, Identität mit ſich, und als ſolches ſpricht es der Satz der Identität, A=A, aus. Soll jedoch dieſe Identität nicht die vollkommene Leerheit und Inhaltsloſigkeit ſein, ſo muß ſich das Weſen auf ſich ſelbſt als auf ein anderes beziehen, es muß die Verſchiedenheit und näher den Unterſchied in ſich haben, welcher weiter, als weſentlicher Unterſchied, zum Gegenſatz und Widerſpruch wird. Während nun aber die Logik bis dahin den Widerſpruch als ein Merkmal der Unwahrheit und Unmöglichkeit betrachtet und dieſes in dem ſog. Satz des Widerſpruchs (A iſt nicht non—A) ausgeſprochen hatte, behauptet Hegel vielmehr umgekehrt: der Widerſpruch ſei nothwendig, er ſei eine ebenſo weſenhafte und immanente Beſtimmung, wie die Identität, er ſei die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, die Bewegung ſei der daſeiende Widerſpruch ſelbſt, das Leben ſei die Kraft, den Widerſpruch auszuhalten und aufzulöſen, und das ſpekulative Denken beſtehe nur darin, daß das Denken den Widerſpruch und in ihm ſich ſelbſt feſthalte. Er hat aber freilich dieſe Behauptung, mit der er über die Lehre eines Nikolaus von Cuſa und Giordano Bruno vom Zuſammenfallen der Gegenſätze noch hinausgeht, nicht allein viel zu unbeſtimmt und allgemein hingeſtellt, und dadurch der Gedankenloſigkeit, ſich durch Widerſprüche überhaupt nicht mehr ſtören zu laſſen, und auch das widerſinnigſte, gerade weil es dieß iſt, für tiefe Spekulation auszugeben, eine ſcheinbare Rechtfertigung gewährt, ſondern er hat auch bei derſelben den Widerſpruch mit dem Gegenſatz verwechſelt, und das, was nur von dieſem geſagt werden konnte, auf jenen übertragen. Der Meinung iſt indeſſen auch er nicht, daß man nun beim Widerſpruch als einem letzten ſtehen bleiben dürfe; er will vielmehr,

daß die entgegengeſetzten Beſtimmungen, indem ſie im Widerſpruch zu Grunde gehen, zugleich in ihren Grund zurückgehen, daß das Weſen, deſſen unmittelbare Identität mit ſich ſelbſt ſich im Widerſpruch aufgelöſt hat, als das ſich mit ſich vermittelnde, als der Grund erkannt werde. Was aus dem Grunde hervorgeht, iſt die Exiſtenz, und das Exiſtirende, welches ſeine verſchiedenen Beziehungen in ſich ſelbſt als ihrem Grunde reflektirt, iſt das Ding, jene Beziehungen aber ſind ſeine Eigenſchaften. Dieſe Eigenſchaften, als ſelbſtändige gedacht, ſind die Materien, aus denen das Ding zuſammengeſetzt iſt; alle dieſe Materien gehen aber in die Eine Materie zuſammen, welche das unterſchiedsloſe Weſen des Dinges ausmacht, während die unterſchiedenen Beſtimmungen desſelben ſeine Form bilden. Allein Form und Materie ſind an ſich dasſelbe: wenn die Materie die Einheit iſt, der alle Beſtimmungen anhaften, iſt ſie ſelbſt die Totalität der Form, und wenn die Form alle jene Beſtimmungen umfaßt, iſt ſie ſelbſt das, worin die Materie beſtehen ſoll. Das Ding iſt ſo der Widerſpruch, daß es zugleich die Form ſein ſoll, in der die Materien zu bloßen Eigenſchaften herabgeſetzt ſind, und aus ſelbſtändigen Materien beſtehen: es iſt die weſentliche Exiſtenz als eine ſich ſelbſt aufhebende, iſt Erſcheinung.

Die Erſcheinung iſt Erſcheinung des Weſens. Das Weſen ſeinerſeits muß erſcheinen: die Erſcheinung iſt das Daſein des Weſens als ein von ihm ſelbſt geſetztes, die Form, in der das Weſen ſich mit ſich vermittelt. Aus dieſem Gegenſatz der Erſcheinung und ihres Grundes entſpringt die Unterſcheidung des Inhalts und der Form (des Geſetzes) der Erſcheinung, das Verhältniß des Ganzen und der Theile, der Kraft und ihrer Aeußerung, des Innern und des Aeußern. Alle dieſe Beſtimmungen verhalten ſich aber dialektiſch: ſie haften an einander und ſchlagen in einander um, und ſie erweiſen ſich ſo als an und für ſich identiſch, als die zwei Seiten Eines Ganzen, welche nur in ihrer Vereinigung die Wirklichkeit darſtellen.

Unter der **Wirklichkeit** verſteht Hegel die Einheit des Innern und des Aeußern, das in die Erſcheinung getretene, zur Exiſtenz gekommene Weſen. Er bezeichnet ſie deßhalb in der Logik (1. Aufl. 1813) geradezu als das Abſolute, deſſen Begriff und deſſen „Auslegung" im Attribut und Modus er eingehend beſpricht. In der Encyklopädie (I, 281 ff.) hat er dieſe Erörterungen hier unterdrückt. Dagegen hält er fortwährend an dem Satz feſt, durch den er zuerſt in der Vorrede zur Rechtsphiloſophie (1820) Aufſehen erregt hatte: das vernünftige ſei wirklich und das wirkliche vernünftig. Auf ſeinem Standpunkt nicht mit Unrecht, wenn ſich auch nicht jede Anwendung rechtfertigen läßt, die er ſelbſt und andere von jenem Satze gemacht haben; denn ein wirkliches iſt ihm, wie er ausdrücklich hervorhebt, nicht jede beliebige Erſcheinung, ſondern nur die Erſcheinung der Idee, und dieſe muß ja wohl vernunftgemäß ſein; und andererſeits kann er die Idee unmöglich für etwas ſo unmächtiges halten, daß ſie ſich nicht zur Wirklichkeit zu bringen vermöchte. Näher enthält die Wirklichkeit die drei Momente der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ſich, und ſie vermittelt ſich in den drei Verhältniſſen der Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung. Die Zuſammenſtellung dieſer Begriffe weiſt auf Kant (ob. S. 430) zurück; von eigenthümlichem Intereſſe ſind hier Hegel's Bemerkungen über formale und reale Möglichkeit und die tief in das Syſtem eingreifende Annahme einer Zufälligkeit, die in der Natur wie in der Menſchenwelt neben der Nothwendigkeit herſpiele, und die es bei vielen Erſcheinungen, wie Hegel ſelbſt ſagt (Enc. I, 290), unmöglich mache, ſie a priori zu conſtruiren.

In der Wechſelwirkung der Dinge kommt es zum Vorſchein, daß ebenſo alles Einzelne Erſcheinung des Allgemeinen iſt, wie andererſeits das Allgemeine ſich als Einzelnes ſetzt: die abſolute Subſtanz erweiſt ſich als das ſich von ſich unterſcheidende und in dieſer Selbſtunterſcheidung mit ſich identiſche Weſen, als in ſich durchſichtige Totalität, als der Begriff.

Mit der Lehre vom Begriff beſchäftigt ſich der dritte Theil der hegel'ſchen Logik, die „ſubjektive Logik". Wenn man aber ſonſt unter dem Begriff nur eine Form oder ein Erzeugniß des menſchlichen Denkens verſteht, ſo hat derſelbe bei Hegel eine umfaſſendere Bedeutung. Der Begriff bezeichnet in ſeinem Sprachgebrauch die Subſtanz, ſofern ſie ſich zum beſtimmten Sein aufgeſchloſſen hat, das Allgemeine, welches im Einzelnen zum Daſein gelangt iſt, welches ſeine Momente frei aus ſich entwickelt, aber zugleich in der Einheit des Ganzen zuſammenhält, oder wie er dieß auch ausdrückt: das „Anundfürſichſein" überhaupt. Er unterſcheidet daher in der Sphäre des Begriffs wieder verſchiedene Formen, die er annimmt: die Subjektivität, die Objektivität und die Idee. In dem erſten von den drei Abſchnitten, in welche hiernach die ſubjektive Logik zerfällt, werden die Gegenſtände behandelt, die ſonſt den Inhalt der ſogenannten logiſchen Elementarlehre zu bilden pflegen: Begriff, Urtheil und Schluß. Auch ſie ſollen aber nicht blos als Formen unſeres Denkens betrachtet werden, ſondern als Formen der Sache ſelbſt: das Wirkliche hat nach Hegel an ſich ſelbſt die Beſtimmtheit, 1) unmittelbare Einheit mit ſich zu ſein, 2) ſich in ſeine Momente zu dirimiren, ſie als ſelbſtändige zu ſetzen, und endlich 3) ſie in ſich zur Totalität zuſammenzuſchließen, ſie durch den Unterſchied mit ſich zu vermitteln; nur die denkende Wiederholung dieſes Proceſſes iſt unſere Begriffsbildung, unſer Urtheilen und Schließen. Durch dieſe Bewegung hebt nun der Begriff, wie Hegel ſagt (Log. III, 170), die Vermittlung auf, und das Reſultat iſt ein durch dieſe Aufhebung der Vermittlung entſtandenes unmittelbares Sein: der Begriff nimmt die Geſtalt der Objektivität an. Als die drei Formen der Objektivität beſpricht Hegel den Mechaniſmus, den Chemiſmus und die Teleologie, bringt aber damit, ſo wenig er dieß auch Wort haben will, naturphiloſophiſche Beſtimmungen herein, welche über die Aufgabe der Logik, auch wenn man dieſe ſo faßt, wie Hegel,

unverkennbar hinausgehen. Ihrem Inhalt nach ist unter diesen Erörterungen die über die Teleologie die wichtigste, sofern Hegel hier der äußerlichen Zweckbeziehung, die man den Dingen gewöhnlich zu geben pflegt, im Anschluß an Kant und Aristoteles, den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit mit allem Nachdruck entgegenstellt. Ist aber ihre Zweckbeziehung den Dingen immanent, so erweist sich die Zweckthätigkeit ebendamit als die Bewegung, durch welche sich der Begriff mit sich selbst vermittelt, im Objekt sich selbst bestimmt. Sofern der Begriff in dieser Weise sich selbst verwirklicht und in seiner Verwirklichung identisch mit sich bleibt, ist er die Idee. Hegel unterscheidet nun auch hier — freilich wieder zu früh für die Logik — das unmittelbare Dasein der Idee, das Leben; sodann den Fortgang zum geistigen Ergreifen des Objekts, die Idee des Wahren und Guten als Erkennen und Wollen; und endlich die absolute Idee, welche die Ausgleichung des Erkennens und Thuns und das absolute Wissen ihrer selbst ist. In dem letzten von diesen Abschnitten giebt er die oben berührten Bestimmungen über die wissenschaftliche Methode.

Was hier gegeben werden konnte, ist nur das Gerippe eines Werkes, dem man bei unbefangener Würdigung, — ob man nun seinen Standpunkt theile und die Aufgabe, die es sich gestellt hat, für lösbar halte, oder nicht — doch die Anerkennung nicht wird versagen dürfen, daß es eine von den hervorragendsten Leistungen des metaphysischen Denkens ist, daß die Philosophie seiner Zeit in ihm einen in seiner Art classischen, abschließenden Ausdruck gefunden hat. Es ist nicht blos der großartige, in angestrengter geistiger Arbeit methodisch durchgeführte Grundgedanke des Ganzen, dem Hegel's Logik ihre Bedeutung zu verdanken hat; sondern sie ist auch im einzelnen so reich an anregenden und fruchtbaren Untersuchungen, die abstrakten metaphysischen Begriffe ruhen auf einem so breiten Untergrund der mannigfaltigsten, in denkender Betrachtung vertieften Erfahrung, daß man

auch dann noch ungemein viel von ihr wird lernen können, wenn man weder mit der hier versuchten Vereinigung der Logik mit der Metaphysik, noch mit der aprioriſchen Conſtruction der metaphyſiſchen Begriffe einverſtanden iſt. Noch ſtärkeren Anlaß zu Bedenken gegen dieſes Verfahren giebt aber allerdings ſeine Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit, wie ſich dieß gleich beim Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie zeigt.

4. Naturphiloſophie.

„Indem die Idee ſich als abſolute Einheit des reinen Begriffs und ſeiner Realität ſetzt, ſomit in die Unmittelbarkeit des Seins zuſammennimmt, ſo iſt ſie als die Totalität in dieſer Form Natur.“ Mit dieſen Worten wendet ſich Hegel am Schluſſe der Logik dem zweiten Theil ſeines Syſtems zu. Aber ſchon hier fügt er bei: „dieſer Entſchluß der reinen Idee, ſich als äußerliche Idee zu beſtimmen, ſetze ſich damit nur die Vermittlung, aus welcher ſich der Begriff (im Geiſte) als freie, aus der Aeußerlichkeit in ſich gegangene Exiſtenz emporhebe“; und ähnlich führt er anderswo (Enc. II, 23 ff.) aus: die Idee ſei eben dieß, ſich zu entſchließen, das Andere aus ſich herauszuſetzen und wieder in ſich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geiſt zu ſein; ſie gehe von der Form der Allgemeinheit, die ſie als logiſche Idee hat, durch die Beſonderheit, die Natur, im endlichen Geiſt zur Einzelheit fort. Mit anderen Worten: die Idee rein als ſolche, als das Ganze der logiſchen Beſtimmungen gedacht, wäre noch nicht vollkommen verwirklicht; damit ſie dieß ſei, muß ſie erſcheinen, und erſcheinen kann ſie nur an dem, was nicht ſie ſelbſt iſt; wie ſie andererſeits ſich ſelbſt erſcheinen, als ſelbſtbewußter Geiſt aus ihrer Entäußerung wieder zu ſich zurückkehren muß. Daß die Natur freilich mit dieſem Satze nur im Allgemeinen, aber nicht in ihrer näheren Beſtimmtheit, als materielle Welt abgeleitet iſt, wird man ſelbſt dann kaum beſtreiten können, wenn man ſeine Richtigkeit einräumt; und ebenſowenig

wird man die Frage umgehen können, ob er ſelbſt ein aprioriſcher Satz und nicht vielmehr von der uns empiriſch bekannten Wirklichkeit abſtrahirt iſt. Uebrigens iſt ſchon bemerkt worden, daß dieſer Fortgang von der reinen Idee zur Natur nach den Vorausſetzungen des Syſtems nicht als eine zeitliche Entwicklung aufgefaßt werden darf. Wenn das äußere Daſein der Idee in der Natur eine weſentliche Bedingung ihrer Wirklichkeit iſt, ſo kann ſie ohne dasſelbe nicht gedacht werden, alſo auch nie geweſen ſein: die Welt, wenn auch ihrer Natur nach endlich und inſoferne nicht ewig, iſt doch ohne Anfang in der Zeit. Hegel ſelbſt bringt aber dieſe Frage nicht zur klaren Entſcheidung, ſondern begnügt ſich, ſie als etwas nur der endlichen, abſtrakten Auffaſſung angehöriges abzuweiſen[1]).

Aus Hegel's Ableitung der Natur folgt als die Grundbeſtimmung ſeiner Naturbetrachtung dieß, daß die Natur die „Idee in der Form des Andersſeins" iſt. Sie iſt, wie er ausführt, allerdings das Daſein der Idee; aber die Momente derſelben ſtehen ſich hier äußerlich als gegen einander gleichgültige Dinge gegenüber, in denen der Begriff zwar als inneres Geſetz wirkt, aber noch nicht zu ſich ſelbſt und ſeiner bewußten Erſcheinung gekommen iſt. Die Natur iſt daher das Reich der äußeren Nothwendigkeit und der Zufälligkeit: jenes, weil ihre Gebilde unfrei von außen beſtimmt werden, dieſes, weil ebendeßwegen vieles an ihnen nicht von dem eigenthümlichen Weſen und Begriff ihrer Sphäre, ſondern von äußeren Bedingungen abhängt, und daher die Spuren der Begriffsbeſtimmung ſich zwar bis in's einzelſte hinein verfolgen laſſen, aber dieſes ſich nicht durch ſie erſchöpfen läßt.

Indem nun ſo die Idee in der Natur eine ihr unangemeſſene Form hat, ergiebt ſich die Nothwendigkeit, daß ſie dieſe Unangemeſſenheit in fortſchreitender Entwicklung aufhebe, aus

1) M. vgl. hierüber Encykl. II, 25 f. 433. Rel.-Phil. II, 253.

ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit in ſich gehe und ſich als das ſetze, was ſie an ſich iſt, als Leben und weiterhin als Geiſt. Die Natur bildet daher „ein Syſtem von Stufen, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt: aber nicht ſo, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, ſondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee," nur als Metamorphoſe des Begriffs. Näher zählt Hegel drei Hauptſtufen. Die Idee als Natur iſt 1) in der Beſtimmung des Außereinander, der Vereinzelung, welche die Einheit der Form außer ſich hat: die Materie und ihr ideelles Syſtem, die Mechanik; 2) in der Beſtimmung der Beſonderheit, als eine Vielheit natürlicher Stoffe, denen ihre Formbeſtimmtheit und ihr Unterſchied von einander immanent iſt: die Phyſik; 3) in der Beſtimmung der Subjektivität, in welcher die realen Unterſchiede der Form ebenſo zur ideellen Einheit zurückgebracht ſind: die Organik (Enc. II, 32 ff.)

Es iſt nun hier nicht möglich, auf dieſe drei Theile der hegel'ſchen Naturphiloſophie im einzelnen mit einiger Vollſtändigkeit einzugehen; und es wird dieß auch um ſo eher unterbleiben können, da die Naturphiloſophie überhaupt unverkennbar die ſchwächſte Seite des Syſtems und diejenige iſt, in der Hegel nach ſeinem Bildungsgang und ſeiner Geiſtesweiſe am wenigſten zu bedeutenden eigenthümlichen Leiſtungen befähigt war und ſich von dem Einfluß der ſchellingiſchen Naturphiloſophie am wenigſten befreit hat. Schon ſeine einſeitige Partheinahme für Göthe und gegen Newton, in der er ſich gleichfalls mit Schelling begegnet, läßt erkennen, daß er die Aufgabe und Bedeutung der exakten Naturforſchung unterſchätzte und ſeiner ſpekulativen Conſtruction ein Vertrauen ſchenkte, auf das ſie in dieſem Gebiet noch weniger, als in jedem andern, Anſpruch machen konnte.

In der Mechanik beſpricht Hegel zuerſt unter dem Titel: „mathematiſche Mechanik" den Raum und die Zeit. Er hatte

ſich mit denſelben ebenſo, wie mit der Zahl, ſchon in der Logik, in dem Abſchnitt über die Quantität, welcher die Grundlagen einer Philoſophie der Mathematik enthält, ausführlich beſchäftigt; indeſſen ſind dieſe Fragen durch ihn namentlich deßhalb wenig gefördert worden, weil er ſich das, was hier vor allem noththat, eine gründliche Prüfung der kantiſchen Lehre über Raum und Zeit, erſpart hat. Als die Identität des Raumes und der Zeit wird der Ort, als das Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raums in der Zeit und der Zeit im Raum wird die Bewegung definirt und aus beiden die Materie, als ihre unmittelbar identiſche daſeiende Einheit, abgeleitet. Die Momente, aus denen der Begriff der Materie ſich zuſammenſetzt, ſind, wie bei Kant und Schelling, die Repulſion und Attraktion, und das, worin beide Eins ſind, die Schwere. Hegel behandelt nun weiter in der „endlichen Mechanik" die Trägheit der Materie, den Stoß und den Fall, und ſchließlich in der „abſoluten Mechanik" die Verwirklichung der Schwere in einem Syſtem gegen einander gravitirender und ſich frei bewegender Weltkörper. Aber ſo wenig er ſich auch hiebei natürlich den Entdeckungen der neueren Aſtronomie verſchließen kann, ſo läßt er ſich doch — weniger ohne Zweifel durch ſeine Vorliebe für die Anſchauungen des klaſſiſchen Alterthums, als durch das Bedürfniß, ſeine eigene Conſtruction der Welt und ihrer Geſchichte auf ein abgeſchloſſenes und überſehbares Feld zu beſchränken — zu der Behauptung verleiten, nur das Sonnenſyſtem ſei das Syſtem realer Vernünftigkeit am Himmel, die übrigen Sterne dagegen ſeien ein „Lichtausſchlag", „abſtrakte Lichtpunkte", die wir jenem an Bedeutung durchaus nicht gleichſtellen dürfen (Enc. II, 92. 461); und indem er nun wieder im Sonnenſyſtem die planetariſchen Körper, als die konkreten, für die vollkommenſten erklärt, und unter den Planeten die Erde (ebd. 98. 123. 134. 154), eröffnet er ſich freilich die Möglichkeit, dieſe als den einzigen von vernünftigen Weſen bewohnten Weltkörper, und demgemäß den Geiſt der

Menſchheit als den „Weltgeiſt", ihre Geſchichte als die Geſchichte des Univerſums zu behandeln; er geräth aber dadurch nicht allein der Naturwiſſenſchaft gegenüber in eine bedenkliche Lage, und rechtfertigt das Mißtrauen, zu dem ſeine begriffliche Ableitung des Sonnenſyſtems ohnedem Anlaß genug bietet, ſondern er verwickelt ſich auch in den Widerſpruch, daß der abſolute Geiſt ſelbſt als Weltgeiſt einer geſchichtlichen Entwicklung unterworfen wird, daß er während des unendlichen Zeitraums, welcher der Entſtehung des Menſchengeſchlechts vorangieng, in keinem endlichen Bewußtſein das Daſein gewonnen hätte, deſſen er doch nicht entbehren kann, und zum vollen Bewußtſein von ſich ſelbſt erſt gelangt wäre, ſeit der Standpunkt des abſoluten Wiſſens entdeckt iſt.

Die Phyſik theilt Hegel gleichfalls in drei Theile. Der erſte wird die „Phyſik der allgemeinen Individualität" genannt und umfaßt die Lehre vom Licht und den leuchtenden Himmelskörpern, von den Elementen (die von den einfachen Stoffen der neueren Chemie unterſchieden und in der alten Vierzahl aufgeführt werden) und vom elementariſchen Proceß (Meteorologie). Der zweite, die „Phyſik der beſonderen Individualität", handelt von der ſpecifiſchen Schwere, der Cohäſion, dem Klang und der Wärme; der dritte, die „Phyſik der totalen Individualität", von der Geſtalt (Magnetiſmus, Kryſtalliſation), den beſonderen Eigenſchaften der Körper (Licht und Farben, Geruch und Geſchmack, Elektricität) und dem chemiſchen Proceß. Indem der chemiſche Proceß die Eigenſchaften der Körper verändert, die Relativität der unmittelbaren Subſtanzen und Eigenſchaften zum Vorſchein bringt, wird das Unorganiſche in ihm als bloßes Moment der Individualität geſetzt, dieſe iſt das, was allein beharrt und aus den beſonderen Körpern ſich hervorbringt. Dieſer unendliche, ſich ſelbſt anfachende und unterhaltende Proceß iſt der Organiſmus.

Der Organiſmus oder das Lebendige iſt, wie ſchon Kant geſagt hat, dasjenige, was Zweck für ſich ſelbſt iſt. Er iſt eine ſich ſelbſt producirende Totalität, ein Ganzes, deſſen Leben durch

den Unterſchied, ja den Widerſpruch ſeiner Theile und die fortwährende Auflöſung dieſes Widerſpruchs bedingt iſt, in welchem die Individualität ſich der äußeren Stoffe bemächtigt, ſie für ſich verwendet und wieder abſtößt, und ebenſo ihre eigenen Glieder zu ihren Mitteln macht, ſo daß jedes aus den andern und gegen ſie ſich erhält, um durch dieſe Bewegung ſich ſelbſt in ihrer Lebendigkeit zu behaupten, ſich mit ſich zu vermitteln. Auch hier findet aber eine Entwicklung ſtatt, welche durch drei Stufen, das Mineralreich, Pflanzenreich und Thierreich (den Erdorganiſmus) hindurchgeht. Hegel handelt über alle drei ziemlich ausführlich; über die Pflanzen und Thiere gleichmäßig unter den drei Titeln: Geſtaltungsproceß, Aſſimilationsproceß, Gattungsproceß. Den wahrhaften Organiſmus erkennt er aber doch erſt im Thiere, weil hier erſt die organiſche Individualität zur Subjektivität wird, als empfindende Seele in ſich iſt und das Thier auch deßhalb nicht mehr am Boden haftet, ſondern in freier Ortsveränderung die Schwere überwindet. Aber doch iſt das Individuum auch hier nicht in der Art frei, daß es als Individuum mit ſeinem allgemeinen Weſen Eins wäre: auch in dem höchſten organiſchen Proceß, dem Geſchlechtsproceß, ergänzt es ſich nur vorübergehend mit einem andern Individuum, zur Fortpflanzung der Gattung; allein das Produkt dieſes Proceſſes iſt wieder nur ein einzelnes Individuum, welches ebenſo, wie ſeine Eltern, dem Untergange geweiht iſt, ſo daß im Tode der Individuen nur die Gattung ſich erhält. Erſt im Geiſte gewinnt der Begriff als ſolcher im Einzelnen Daſein; das Individuum *empfindet* nicht blos (wie das Thier im Geſchlechtstrieb) die Gattung, ſondern es *weiß* von ihr; das Allgemeine iſt nicht mehr nur als das Anſich desſelben vorhanden, ſondern in ſeiner Subjektivität, ſeinem eigenen Bewußtſein geſetzt.

5. Die Philoſophie des Geiſtes; a) der ſubjektive Geiſt.

Die Philoſophie des Geiſtes iſt der Theil des hegel'ſchen Syſtems, dem es ſeine Verbreitung und ſeinen weitgreifenden Ein-

ſluß vorzugsweiſe zu danken hatte; und es ſind namentlich die praktiſchen Wiſſenſchaften, die Rechtsphiloſophie und Religionsphiloſophie, welche dieſe Wirkung gehabt haben. Hier lagen die Fragen, welche Hegel zuerſt zu ſelbſtändiger Forſchung anregten; und auch ſein ganzes Syſtem findet hier das Ziel, dem es zuſtrebt. Er hatte von Anfang an ſeine eigenthümliche Aufgabe darin geſehen, das Abſolute als Geiſt zu begreifen und darzuſtellen; und dieß ſollte nur dadurch möglich ſein, daß der menſchliche Geiſt als ſeine höchſte Erſcheinung erkannt würde. Wenn die Logik den Begriff des Abſoluten in abstracto betrachtet und in ſeine Momente auseinanderlegt, ſo iſt die Philoſophie des Geiſtes die Darſtellung desſelben in ſeinem konkreten Daſein.

Der Geiſt iſt ſeinem allgemeinen Begriff nach (Enc. III, 13 ff. u. a. St.) die aus ihrer Entäußerung in ſich zurückgekehrte Idee, der mit ſich vermittelte, in ſich reflektirte Begriff, das allgemeine Weſen, welches die Aeußerlichkeit ſeiner Erſcheinung aufgehoben, aus der Natur, die es ſelbſt als ſeine eigene Vorausſetzung hervorgebracht hat, ſich in ſeine reine Idealität zurückgenommen hat. Das Weſen des Geiſtes iſt deßwegen die Freiheit, die Unabhängigkeit von allem Aeußeren, die es ihm möglich macht, von allem, ſelbſt von ſeinem eigenen Daſein zu abſtrahiren, den Schmerz zu ertragen, ſein Leben zu vernichten. Aber was er ſeinem Begriffe nach oder an ſich iſt, das iſt er nicht ſofort auch für ſich, für ſein eigenes Bewußtſein; ſondern er muß ſich dazu erſt entwickeln, ſich erſt zu dem machen, wozu er zunächſt nur die Anlage in ſich trägt. In ſeinem erſten Heraustreten aus der Natur hat er die Form der Beziehung auf ſich ſelbſt, er arbeitet ſich für ſich ſelbſt zum Bewußtſein ſeiner Freiheit durch, iſt der „ſubjektive Geiſt“. Er realiſirt ſodann dieſe ſeine Freiheit in einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, der des Rechts und der Sittlichkeit: der „objektive Geiſt“. Er erfaßt ſich endlich in der Einheit ſeines

Daſeins und ſeines Begriffs, in ſeiner abſoluten Wahrheit: der „abſolute Geiſt“.

Die Lehre vom ſubjektiven Geiſt zerfällt wieder in drei Theile: die Anthropologie, die Phänomenologie und die Pſychologie. In der Anthropologie betrachtet Hegel den Geiſt, wie er unmittelbar aus der Natur hervorgeht, und ſo zuerſt nur die ideelle Einheit des natürlichen Lebens ſelbſt, die Seele des organiſchen Leibes iſt. Eben dieß nämlich und nichts anderes iſt, wie er ſagt, die Seele: ſie iſt die Idealität oder (ariſtoteliſch) die Entelechie ihres Körpers; ſie iſt nicht eine beſondere Subſtanz, die man ſich auch ohne Körper denken könnte, ſondern nur die immaterielle Einheit des körperlichen Lebens ſelbſt, und man braucht deßhalb nach der Möglichkeit der Verbindung der Seele mit dem Leibe ſo wenig zu fragen, als überhaupt nach der der Verbindung zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern, dem Weſen und ſeiner Erſcheinung; jenem Dualiſmus gegenüber hat vielmehr ſelbſt der Materialiſmus eine gewiſſe Berechtigung, ſo ungenügend auch ſeine Erklärung des Denkens aus der Materie, des Einfachen aus dem Vielfachen iſt, und ſo verkehrt es überhaupt iſt, die Materie als das urſprünglichere gegen den Geiſt zu behaupten, dem gegenüber ſie vielmehr das durchaus unſelbſtändige, das bloße Mittel ſeiner Selbſtverwirklichung iſt.

Als die ideelle Einheit ihres Leibes iſt die Seele zunächſt den körperlichen Affektionen unterworfen, ſie lebt das allgemeine Naturleben des Planeten mit, iſt klimatiſchen und meteorologiſchen Einflüſſen ausgeſetzt; ſie bildet die Beſonderheiten der Erdtheile als Racenbeſtimmtheit in ſich nach; ſie hat individuelle Eigenthümlichkeiten des Naturells, Temperaments und Charakters. Sie wird ferner von dem Unterſchied der Lebensalter, dem Gegenſatz der Geſchlechter, dem Wechſel von Schlaf und Wachen berührt. Sie findet endlich in den Empfindungen der äußeren Sinne und des inneren Sinnes eine Naturbeſtimmtheit als ge-

gebenen Inhalt in ſich vor. — Im Gefühl unterſcheidet ſich die Seele in ihrem Fürſichſein, als das einheitliche Subjekt aller ihrer einzelnen Zuſtände, von dem, was ihr in der Empfindung gegeben iſt; innerhalb desſelben findet ein Fortgang von den dunkeln und verworrenen, rein paſſiven Gefühlszuſtänden zum Selbſtgefühl und weiter zur Gewohnheit ſtatt; aus Anlaß der erſteren ſpricht Hegel (in den Zuſätzen aus ſeinem handſchriftlichen Nachlaß) eingehend über den thieriſchen Magnetiſmus und in dem Abſchnitt über das Selbſtgefühl giebt er die Grundzüge einer Theorie der Geiſteskrankheiten. — Durch die Gewohnheit hat ſich die Seele ihrer Leiblichkeit bemächtigt und benützt nun dieſe mit Freiheit in der Geberden- und Tonſprache zum Ausdruck ihres Innern; unterſcheidet ſich aber ebendamit von ihrem äußeren Daſein und wird als *Bewußtſein* ſich ſelbſt objektiv.

Die Analyſe des Bewußtſeins, die „*Phänomenologie*", zeigt nun ähnlich, wie früher (o. S. 785 f.), wie der Geiſt die drei Stufen des Bewußtſeins, des Selbſtbewußtſeins und der Vernunft durchlaufe, um die Gewißheit ſeiner ſelbſt, die er im Bewußtſein gewonnen hat, zur Wahrheit zu erheben. In der höchſten von dieſen Stufen, in der Vernunft, erlangt der Menſch die Gewißheit, daß die Beſtimmungen ſeines Denkens ebenſoſehr Beſtimmungen des Weſens der Dinge ſind: das Bewußtſein wird zum Geiſt.

Die wiſſenſchaftliche Betrachtung des Geiſtes iſt die *Pſychologie*. Der Geiſt als ſolcher iſt nun die Vernunft als die Einheit des Subjektiven und Objektiven, die gegenſatzloſe Gewißheit ihrer ſelbſt, die Vernunft, welche ihren eigenen Inhalt in der Welt wiederzufinden ſicher iſt. Der Geiſt iſt inſofern ſeinem Weſen nach ewig und unendlich. Aber ſofern er dieß erſt ſeinem Weſen nach oder *an ſich* iſt, iſt er in ſeinem Daſein und Bewußtſein noch endlich, er hat ſeinen Inhalt noch außer ſich und muß ſich erſt zu dem machen, was er an ſich iſt. Das erſte iſt

nun hiefür, daß er ſich mit jenem Inhalt erfülle, dem Objekt den Schein der Fremdheit nehme und es in ſein Wiſſen aufnehme, und in dieſem Verhalten iſt er der theoretiſche Geiſt. Als die drei Stufen des theoretiſchen Geiſtes führt Hegel die Anſchauung, die Vorſtellung und das Denken auf; in der erſten ſodann unterſcheidet er wieder das Gefühl oder die Empfindung (denn dieſe beiden werden als gleichbedeutend behandelt), die Aufmerkſamkeit und die eigentliche Anſchauung; in der zweiten die Erinnerung, die Einbildungskraft und das Gedächtniß; in der dritten den Verſtand, das Urtheil und die Vernunft. Die Thätigkeit des Verſtandes beſteht in der Abſtraktion, die des Urtheils in der Beziehung des Gegenſtandes auf die abſtrakten Denkbeſtimmungen, die der Vernunft in der Zuſammenfaſſung der letzteren zum Begriff. Indem nun ſo die Intelligenz ſich ihres Inhalts bemächtigt hat, iſt ſie die Kraft, ihn durch ſich zu beſtimmen: das Denken wird zum Wollen, der theoretiſche Geiſt zum praktiſchen.

Der Wille iſt nach Hegel (Enc. III, 358 f. Rechtsphil. 34 ff. 184 f. u. a. St.) ſeinem Weſen nach vom Denken nicht verſchieden, ſondern nur eine beſondere Weiſe des Denkens: das Denken als ſich überſetzend in's Daſein, das praktiſch gewordene Denken; die Thiere haben keinen Willen, weil ſie nicht denken. Wie daher der Geiſt in ſeinem Denken ſeine Unendlichkeit, ſeine Unabhängigkeit von allem Gegebenen bewährt, ſo iſt auch die Grundbeſtimmung des Willens ſeine Selbſtbeſtimmung, ſeine Freiheit. Sie iſt nicht blos eine Eigenſchaft desſelben neben andern, ſondern ſeine Subſtanz: wie die Materie die Schwere ſelbſt iſt, ſo iſt der Wille das Freie. Näher liegt aber hierin ein doppeltes. Der Wille enthält einerſeits das Element der reinen Unbeſtimmtheit, der reinen Reflexion des Ich in ſich, vermöge der es von jeder Beſtimmtheit abſtrahiren kann, um ſich ſchlechthin aus ſich ſelbſt, aus dem Allgemeinen des Bewußtſeins zu beſtimmen. Er iſt aber andererſeits das Uebergehen aus der

Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung, zur Beſonderheit des beſtimmten Wollens; und er iſt das, was er iſt, nur als die Einheit dieſer beiden Momente. Dieſe Freiheit des Willens iſt nun zuerſt nur die formale, das Vermögen, unter den gegebenen Antrieben zu wählen, von den natürlichen Trieben, Begierden und Neigungen ſich für die einen oder die andern zu entſcheiden. So lange der Wille nur in dieſer Art frei iſt, iſt er der unmittelbare, natürliche Wille, die Willkühr (bei der aber aus Hegel's wiederholten Auseinanderſetzungen nicht klar hervorgeht, ob er ſie ſich als eine wirkliche, oder eine nur ſcheinbare Wahlfreiheit denkt). Ebendeßhalb aber iſt er auf dieſem Standpunkt ſeinem Begriff und ſeiner Beſtimmung noch unangemeſſen, und ſofern auf ihm verharrt wird, iſt er böſe. Wahrhaft frei wird der Wille erſt dadurch, daß er auch ſeinen Inhalt aus ſich ſelbſt ſchöpft, das vernünftige, ſittlich nothwendige, ſich zum Zweck ſetzt. Dieſe letztere Geſtalt des Willens iſt nun das, was Hegel den objektiven Geiſt nennt. In die Lehre vom ſubjektiven Geiſt fällt nur die Entwicklung zu derſelben. Der Philoſoph betrachtet den Willen zuerſt in der Form der Unmittelbarkeit als das praktiſche Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Er zeigt weiter, wie er als Trieb dazu fortgehe, die im Gefühl nur gegebene Uebereinſtimmung ſeiner innerlichen Beſtimmtheit mit der Objektivität zu einer ſolchen zu machen, die erſt durch ihn geſetzt werden ſolle. Er führt endlich aus, wie alle beſonderen Triebe, Neigungen und Leidenſchaften einem allgemeinen, der Glückſeligkeit untergeordnet werden, und dadurch der Uebergang zu dem wirklich freien Willen oder dem „freien Geiſte“ vermittelt wird, der als die höchſte Stufe in der Entwicklung des ſubjektiven Geiſtes zu dem „theoretiſchen“ und dem „praktiſchen Geiſt“ hinzukommt.

Die Verwirklichung dieſer Freiheit iſt der objektive Geiſt.

6. Fortsetzung: b) der objektive Geist; die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte.

Unter dem objektiven Geist versteht Hegel[1]) im allgemeinen den freien Willen, der sich selbst zu seinem Inhalt, Gegenstand und Zweck hat, der nicht blos innerlich im Menschen vorhanden ist, sondern sich auch außer ihm in einer sittlichen Welt zum Dasein bringt, oder wie er dieß auch ausdrückt: der nicht blos an sich, sondern auch für sich frei ist. Dieses Dasein des freien Willens ist das Recht. Das Recht umfaßt daher im weiteru Sinu das ganze Gebiet des sittlichen Lebens, des „objektiven Geistes". Aber wie das Dasein des Geistes überhaupt Entwicklung ist, so verwirklicht sich auch das Recht in drei Stufen, deren Aufeinanderfolge übrigens (Rechtsphil. §. 32) nur als eine begriffliche nicht als eine zeitliche zu verstehen ist. Der Wille ist 1) unmittelbar als Einzelpersönlichkeit gesetzt und sein Dasein eine äußere Sache — das abstrakte oder formelle Recht. Er ist 2) aus dem äußeren Dasein in sich reflektirt, als der partikuläre, subjektive Wille, der sein Dasein innerhalb seiner hat und sich mit dem Allgemeinen, einerseits der Idee des Guten andererseits der vorhandenen Welt, zu vermitteln sucht — die Moralität. Er wird endlich zum substantiellen Willen, gewinnt ebenso im Subjekt, als in der Welt, in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, das seinem Begriff entsprechende Dasein — die Sittlichkeit.

Das abstrakte Recht umfaßt diejenigen Bestimmungen, welche dem Willen in seinem unmittelbaren Dasein zukommen. Der Wille hat hier seine Allgemeinheit an der selbstbewußten einfachen Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, er ist Person und behauptet sich lediglich deßhalb, weil er die Form der Per-

1) Das folgende nach der Rechtsphilosophie und der Encyklopädie III, 376 ff.

ſönlichkeit hat, ohne Rückſicht auf ſeinen beſonderen Inhalt, als berechtigt, als das Unendliche, Allgemeine und Freie. Das Rechtsgebot iſt daher: „ſei eine Perſon und reſpektire die andern als Perſonen". Da aber hiebei der weitere Inhalt des Handelns dem Einzelnen anheimgegeben iſt, ſo bezeichnet jede Beſtimmung des abſtrakten Rechts nur eine Erlaubniß oder Befugniß; ſeine Nothwendigkeit beſchränkt ſich auf das negative, die Perſönlichkeit und das daraus folgende nicht zu verletzen. Es giebt daher im Recht urſprünglich nur Verbote und jedem Gebot liegt ein Verbot zu Grunde.

Das Recht, ſagt nun Hegel, ſei zuerſt das unmittelbare Daſein, welches ſich die Freiheit im Eigenthum gebe; es werde 2) zum Verhältniß einer Perſon zu einer andern im Vertrag; es ſchlage endlich, indem der Wille als beſonderer ſich von ſich als allgemeinem unterſcheide, in Unrecht und Verbrechen um. Dieſe Eintheilung hat aber nicht allein die Lücke, daß gerade die urſprünglichſten Rechte der Perſon, das Recht auf Unantaſtbarkeit des Leibes, der Freiheit und der Ehre, in ihr keinen Raum finden, und daher von Hegel unvollſtändig und am unrechten Orte, im Eigenthumsrecht untergebracht werden müſſen; ſondern ſie leidet auch an dem logiſchen Fehler, daß das Unrecht den zwei Beſtandtheilen des Rechts — Eigenthums- und Vertragsrecht — coordinirt wird.

Das Eigenthum überhaupt wird von Hegel (aus deſſen Darſtellung hier natürlich nur die bezeichnendſten Züge herausgehoben werden können) allzu abſtrakt nicht mit den Bedürfniſſen des menſchlichen Lebens, ſondern mit dem Satze begründet: die Perſon müſſe ſich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben; und im Zuſammenhang damit verlangt er nicht blos, daß jeder das natürliche Recht habe, ſich Eigenthum zu erwerben, ſondern daß jeder Eigenthum beſitze, wenn er auch das Was und Wieviel für eine rechtliche Zufälligkeit erklärt, und die Forderung einer Gleichheit deſſelben ganz treffend als ebenſo unbegründet

wie undurchführbar zurückweist. Aehnlich, wie das Eigenthum, wird auch der Vertrag als etwas durch den Begriff des Willens gefordertes deducirt, weil die Freiheit erst in dieser Beziehung von Willen auf Willen wahrhaft Dasein habe; dann aber daraus, daß auch im Vertrag die Besonderheit des Willens sich als solche erhält, die Entgegensetzung des besonderen Willens gegen das Recht, oder das Unrecht abgeleitet, welches seinerseits durch seine innere Dialektik vom unbefangenen Unrecht zum Betrug und weiter zum „Zwang und Verbrechen" fortgehe. Die Wiederherstellung des Rechts gegen die Rechtsverletzung, die thatsächliche Manifestation ihrer Nichtigkeit ist die Strafe. Hegel betrachtet und begründet dieselbe im wesentlichen aus dem Gesichtspunkt der Wiedervergeltung; aber von allen Vertheidigungen der Wiedervergeltungstheorie ist die seinige die gründlichste und geistvollste. Die Strafe ist ihm zufolge die an dem Verbrecher sich vollziehende Consequenz seines Verbrechens, die Anwendung des von ihm durch seine That aufgestellten Gesetzes auf ihn selbst; und sie ist insofern nicht blos ein Recht gegen den Verbrecher, sondern auch das eigene Recht des Verbrechers, der eben durch seine Bestrafung als ein vernünftiger geehrt wird. Das affirmative zu dieser Negation des rechtswidrigen Willens ist die Forderung eines Willens, der als besonderer und subjektiver das Allgemeine als solches wolle, d. h. die Forderung der Moralität.

Die Moralität wird aber von Hegel auch hier, wie früher in der Phänomenologie (oben S. 790), durchaus nur im Sinn jenes dualistischen, unbefriedigt und ruhelos über die wirkliche Welt hinausstrebenden moralischen Idealismus gefaßt, dessen Typus er in Kant und seinen nächsten Nachfolgern zu erkennen glaubte Der Wille ist in ihr, wie er ausführt, einerseits zwar an sich allgemeiner, er ist auf das Rechte und Gute gerichtet; aber dieser Inhalt ist mit dem individuellen Wollen noch nicht vermittelt, dieses ist noch sinnlich und selbstisch, überhaupt also endlich; jener Inhalt ist ihm daher erst als eine moralische An-

forderung, ein Sollen, eine unendliche Aufgabe gegenwärtig. Aus dieſem inneren Widerſpruch, über welchen der Wille auf dieſer Stufe nicht hinauskommt, entwickelt ſich die Dialektik des moraliſchen Bewußtſeins, welche uns auch hier wieder vor Augen geſtellt wird. Es zeigt ſich zunächſt, daß die innere Beſtimmtheit des Willens und ſeine äußere Erſcheinung, der Vorſatz und die That, ſich nicht entſprechen, daß oft die Umſtände aus unſern Handlungen etwas ganz anderes machen, als in unſerer Abſicht lag. Weiter iſt aber auch im Willen ſelbſt der Widerſpruch des Allgemeinen und Beſondern: auf der einen Seite kann verlangt werden, daß die Handlungen nach ihrer weſentlichen Beſtimmung beurtheilt werden, auf welche die Abſicht des Handelnden ſich bezieht; andererſeits hat das Subjekt ebenſo das Recht, in denſelben ſeine Intereſſen zu befriedigen, ſein Wohl zu verfolgen. Werden endlich beide Momente durcheinander integrirt, ſo daß das Allgemeine als das Gute oder die Pflicht beſtimmt wird, die moraliſche Subjektivität als das dieſen Inhalt wiſſende und in ſich beſtimmende Selbſtbewußtſein, das Gewiſſen, ſo entſteht die Schwierigkeit, daß zwar das Gute als Pflicht um ſeiner ſelbſt willen gethan werden ſoll, daß ſich aber aus dem allgemeinen Begriffe der Pflicht heraus nicht beſtimmen läßt, was im gegebenen Fall Pflicht iſt; während andererſeits das Selbſtbewußtſein, das als Gewiſſen die Entſcheidung für ſich in Anſpruch nimmt, ebenſowohl böſe als gut ſein kann, und eben in dieſer ſeiner Subjektivität unvermeidlich in die Ueberhebung über das objektive Geſetz und in die mancherlei Formen der Heuchelei geräth, welche Hegel in der Rechtsphiloſophie (191 ff.) ausführlich beſpricht[1]).

Indem aber ſo das abſtrakte, nur ſein ſollende Gute ſich

1) In dem Abſchnitt über das Gute und Böſe finden ſich übrigens zwiſchen der Encyklopädie und der Rechtsphiloſophie, der unſere Darſtellung folgte, einige, doch mehr nur formelle Abweichungen.

als unwirklich, die abſtrakte, nur gut ſein ſollende Subjektivität als gehaltlos und böſe erweiſt, iſt ebendamit die Ergänzung dieſes doppelten Mangels gefordert; und dieſe kann nur darin beſtehen, daß einerſeits das Gute ſeinem Inhalte nach näher beſtimmt, andererſeits das Selbſtbewußtſein mit dieſem Inhalt als dem ſeinigen erfüllt wird. Dieſe konkrete Identität des Guten und des ſubjektiven Willens, in welcher zugleich auch das Recht und die Moral, das äußere und das innere Daſein der Freiheit verknüpft werden, iſt die Sittlichkeit.

Was Hegel mit dieſem Namen bezeichnet, dem er erſt dieſe engere Bedeutung gegeben hat, iſt im allgemeinen die Verwirklichung der ſittlichen Idee in einem Gemeinweſen. Oder wie er ſich ausdrückt (Rechtsphil. 210): „die Sittlichkeit iſt der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbſtbewußtſeins gewordene Begriff der Freiheit". Es ſind hier beſtimmte Geſetze und Einrichtungen als die ſittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren; die Einzelnen ſind aber mit denſelben einverſtanden, ſie glauben an dieſe Mächte, haben an ihnen ihre ſittliche Subſtanz und fühlen ſich ihnen verpflichtet; und eben darin, daß ſie ſo unmittelbar im Geiſt und in der Sitte der Gemeinſchaft leben, beſteht ihre Tugend, welche deßhalb hier den einfachen Charakter der unreflektirten, nichts beſonderes wollenden und aus ſich ſelbſt machenden Rechtſchaffenheit hat.

Im beſondern ſind es drei Arten der Gemeinſchaft, in denen die ſittliche Welt Daſein gewinnt: die Familie, die bürgerliche Geſellſchaft, und der Staat.

In der Lehre von der Familie beſpricht Hegel drei Hauptpunkte: die Ehe, das Familienvermögen und die Kindererziehung. Sein leitender Geſichtspunkt iſt dabei durchaus der ſittliche Charakter des Familienlebens. Er ſieht das eigentliche Weſen desſelben in der Familienliebe. Er betrachtet die Ehe als das ſittliche Verhältniß, durch welches die natürliche Einheit der beiden Geſchlechter in eine geiſtige, in ſelbſtbewußte Liebe, umgewandelt

wird; und er tritt von hier aus ebenso ihrer formal rechtlichen Auffassung, als eines bloßen Vertrags, wie dem romantischen Vorurtheil von der absoluten Berechtigung der Neigung mit tiefem sittlichem Verständniß entgegen. In demselben Sinne bespricht er die Monogamie, die Ehescheidung, das Ehehinderniß der Blutsverwandtschaft in den Grundgedanken sehr richtig, wenn dieselben auch da und dort noch einer schärferen Fassung fähig wären. Er leitet die Vermögensgemeinschaft in der Familie und das Intestaterbrecht aus der sittlichen Verbindung der Familienglieder ab. Er stellt auch über die Erziehung Grundsätze auf, die durch ihre Gesundheit und psychologische Richtigkeit dem ehemaligen Pädagogen alle Ehre machen. Der Zweck der Erziehung ist die Heranbildung der Kinder zur sittlichen Selbständigkeit. Indem sie als selbständige aus der Familie heraustreten und neue Familien begründen, löst sich die Familie auf, und geht in eine Vielheit von einander unabhängiger Familien, in die bürgerliche Gesellschaft, über.

Es ist eines von Hegel's wissenschaftlichen Verdiensten, daß er die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft in abgesonderter Behandlung in die Rechtsphilosophie eingeführt hat; und man wird es ihm, diesem Verdienst gegenüber, nicht allzusehr zur Last legen dürfen, wenn seine Darstellung in mancher Beziehung, sowohl hinsichtlich ihrer Vollständigkeit als ihrer Ergebnisse, hinter den Anforderungen zurückbleibt, welche an die heutige Gesellschaftswissenschaft, nach der reichen Entwicklung eines weiteren halben Jahrhunderts, mit Recht gestellt werden. — Der eigenthümliche Charakter der bürgerlichen Gesellschaft wird von Hegel darin gefunden, daß hier die Einzelnen sich als Besondere Zweck seien, ihre Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen suchen, daß aber die Verwirklichung dieser besonderen Zwecke durch die Allgemeinheit bedingt, die Subsistenz, das Wohl, und das Recht der Einzelnen in das aller verflochten und nur in diesem Zusammenhang gesichert sei. Im besondern hebt er in derselben drei Momente hervor: das System

der Bedürfnisse, die Rechtspflege, die Besorgung der besonderen Interessen durch die Polizei und die Korporation. Unter dem ersten von diesen drei Titeln giebt er Grundzüge der Staatsökonomie, dieser „Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet"; er spricht über die Bedürfnisse und ihre Befriedigung, die Arbeit, das Vermögen und die Stände. Der zweite handelt über die Gesetzgebung und Gerichtsverfassung, Gegenstände, welche wesentlich in das Gebiet des Staates, nicht in das der Gesellschaft als solcher gehören; daß Hegel bei dieser Gelegenheit für die Oeffentlichkeit der Rechtspflege und die Geschworenengerichte entschieden und mit sehr beachtenswerthen Gründen eintrat, war nach dem damaligen Stand der Ansichten und Einrichtungen in Deutschland ein bedeutender Fortschritt. Die Polizei nimmt Hegel in dem damals üblichen Sinne und zieht deßhalb in diesen Abschnitt viele von den positiven Aufgaben des Staats, wie die Armenpflege, die Sorge für die Volkserziehung, für Wohlfahrt und Gewerbe; zeigt aber damit nur um so mehr, daß dieser Gegenstand hier am unrichtigen Ort steht. Bei der Korporation denkt er zunächst an die Zunfteinrichtungen, die er, von ihrer Abschließung und Verknöcherung befreit, aufrechterhalten wünscht, weil das Gewerbe durch sie versittlicht und in einen Kreis hinaufgenommen werde, in dem es Stärke und Ehre gewinne.

Alle die besonderen Zwecke der gesellschaftlichen Einrichtungen fassen sich aber im Staate zur Allgemeinheit zusammen.

Von der Bedeutung und Aufgabe des Staats hat Hegel den allerhöchsten Begriff. Er ist ihm schlechthin „die Wirklichkeit der sittlichen Idee," „das an und für sich vernünftige," „das sittliche Ganze", „die Verwirklichung der Freiheit"; er ist „absoluter unbewegter Selbstzweck", und dieser Endzweck hat das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein. Es ist dieß eine Ansicht, welche

ſich dem Philoſophen weſentlich aus den politiſchen Anſchauungen und Idealen des griechiſchen Alterthums ergeben hat; und in ſeinen jüngeren Jahren, als er noch ausſchließlicher von dieſen Anſchauungen beherrſcht war, gieng er darin ſo weit, daß er das Staatsleben als die abſolut höchſte Erſcheinung des Geiſtes überhaupt behandelte, ohne dem, was er ſpäter den „abſoluten Geiſt“ nennt, eine eigene Sphäre neben und über ihm vorzubehalten[1]). Aber auch ſpäter machte er den Staat in einer Weiſe zum Selbſtzweck und zur Vollendung des ganzen ſittlichen Lebens, und er verlangte demgemäß ein Aufgehen des Einzelnen, ſeiner Zwecke und Intereſſen im Staat, wie dieß mit dem Standpunkt unſerer Zeit nicht mehr übereinſtimmt, deſſen Eigenthümlichkeit und Berechtigung der Philoſoph ſelbſt doch im Princip ſtets anerkannt hat. Hat er ſich aber auch hierin von Einſeitigkeit nicht frei gehalten, ſo kann doch anderntheils das Verdienſt nicht hoch genug angeſchlagen werden, welches er ſich dadurch erworben hat, daß er einer Zeit, in welcher der Sinn für das Staatsleben bei den meiſten ſich tief verdunkelt, und eine formell juriſtiſche, privatrechtliche Auffaſſung desſelben auch in der Wiſſenſchaft um ſich gegriffen hatte, die Bedeutung des Staates und die Pflichten gegen den Staat mit dieſem Nachdruck und dieſer Gediegenheit der Geſinnung und des Gedankens in Erinnerung brachte.

Hegel unterſcheidet nun das innere Staatsrecht, das äußere Staatsrecht und die Verwirklichung des allgemeinen Geiſtes in der Weltgeſchichte.

Den Gegenſtand des inneren Staatsrechts bildet der Staatsorganiſmus, die Staatsverfaſſung. Eben dieß nämlich iſt es, worin die eigenthümliche Natur und Bedeutung des Staats liegt, daß die Vernunft und die Freiheit ſich hier zu beſtimmten In-

1) So in ſeinem S. 776 berührten „Syſtem der Sittlichkeit“, worüber Roſenkranz Hegel's Leben 124 ff. Haym Hegel und ſeine Zeit 159 ff. das nähere geben.

ſtitutionen herausgebildet und in ihnen verwirklicht hat. Seiner inneren Grundlage nach ruht er auf der politiſchen Geſinnung der Staatsbürger, dem Patriotiſmus, welcher in dem Vertrauen zum Staate, als dem Hüter der eigenen Intereſſen, und in dem zur Gewohnheit gewordenen Wollen des Staatszwecks als des höchſten Zweckes beſteht. Aber dieſe Geſinnung nimmt ihren Inhalt aus den verſchiedenen Seiten des Staatsorganiſmus; ſie iſt weſentlich politiſcher Art, und es iſt deßhalb eine Verkehrtheit, den Staat auf die Religion gründen oder gar der Religion, d. h. der Kirche, unterordnen zu wollen[1]). Der Staat muß allerdings, wie Hegel zugiebt, in der Religion das ihn für das tiefſte der Geſinnung integrirende Moment anerkennen, und ihr deßhalb ſeinen Schutz und ſeine Unterſtützung gewähren und von ſeinen Angehörigen verlangen, daß ſie ſich zu einer Kirchengemeinde halten; der Staat und die Kirche, das ſittliche und das religiöſe Gewiſſen, laſſen ſich nicht trennen, und eine Religion der Unfreiheit kann unmöglich mit einem freien und vernünftigen Staatsweſen friedlich zuſammenſein. Aber doch darf man andererſeits auch den Unterſchied der beiden Gebiete nicht überſehen. In der Religion iſt in der Form der Unmittelbarkeit und des Gefühls, was im Staat als klares Wiſſen, als Recht und Geſetz, als vernünftige Inſtitution iſt. Der Staat iſt daher in ſeinem Gebiet durchaus ſelbſtändig, und alles, was aus dem Innern der Geſinnung in dieſe Sphäre des äußeren Daſeins heraustritt, hat ſich ſeiner Autorität unbedingt zu unterwerfen.

Der *Staatsorganiſmus* ſelbſt beſteht in der Beſtimmung der verſchiedenen Gewalten, welche der Staat ſeinem Begriffe gemäß hervorbringt, ihrer Geſchäfte und ihres Verhältniſſes. Näher handelt es ſich hiebei theils um die *innere*

1) Zum folgenden vgl. m. Rechts.-Phil 332 ff. Encykl. III, 428 ff. Phil. d. Geſch. 62 ff. Rel.-Phlil. I, 240 ff.

Verfaſſung, theils um die Souveränetät gegen außen. Die erſtere umfaßt die geſetzgebende Gewalt, die Regierungsgewalt und die fürſtliche Gewalt. In ſeinen Ausführungen über die Bildung und das Verhältniß dieſer drei Gewalten bekennt ſich Hegel im allgemeinen zur conſtitutionellen Monarchie. Aber ſo entſchieden er es ausſpricht (S. 360), daß die Verfaſſung eines Volkes von der Weiſe und Bildung ſeines Selbſtbewußtſeins abhänge und ihm daher nicht a priori gegeben werden könne, ſo iſt doch ſein eigenes Verfahren ein durchaus aprioriſches. Er fragt nicht nach den Bedingungen, unter denen jede Verfaſſungsform angemeſſen erſcheint, ſondern er conſtruirt die conſtitutionelle Monarchie aus dem Begriff. Er ſtützt ſich aber ebendeßhalb weniger auf eigentlich politiſche Erwägungen, als auf allgemeine und in dieſer Allgemeinheit ſehr angreifbare Gründe. Die Erbmonarchie wird z. B. mit der Bemerkung begründet, daß die Perſönlichkeit des Staats nur als eine Perſon wirklich ſei, daß man jemand haben müſſe, der den Punkt auf das I ſetze; die Volksvertretung mit dem formellen Recht des Mitwiſſens und Mitbeſchließens, welches dem Volk zuſtehe, aus welchem ſich aber doch nur eine beſcheidene Theilnahme an der Staatsleitung ergeben würde; die ſtehenden Heere mit der begrifflichen Nothwendigkeit, daß die Beſtimmung für die Vertheidigung des Staats zu einem beſonderen Stand werde. — Die Souveränetät gegen außen betrifft das Verhältniß jedes Staats gegen andere Staaten, den gleichen Gegenſtand, auf den ſich nach einer andern Seite auch das äußere Staatsrecht bezieht. Aus dieſen Abſchnitten ſind beſonders die geiſtvollen Bemerkungen über die ſittliche und politiſche Bedeutung des Kriegs hervorzuheben, mit denen Hegel dem kantiſchen Ideal eines ewigen Friedens (ſ. o. S. 488) gegenübertritt, ohne übrigens damit unnöthig und muthwillig herbeigeführten Kriegen das Wort reden zu wollen.

Alle Staaten aber und alle Volksgeiſter ſind um ihrer Be-

ſonderheit willen beſchränkte, „und ihre Schickſale und Thaten in ihrem Verhältniſſe zu einander ſind die erſcheinende Dialektik der Endlichkeit dieſer Geiſter, aus welcher der allgemeine Geiſt, der Geiſt der Welt, als unbeſchränkt ebenſo ſich hervorbringt, als er es iſt, der ſein Recht — und ſein Recht iſt das allerhöchſte — an ihnen in der Weltgeſchichte, als dem Weltgerichte, ausübt.“ In dieſem Satz (Rechtsphil. 430) iſt der Grundgedanke von Hegel's Philoſophie der Geſchichte ausgeſprochen. In der weiteren Ausführung dieſes Gedankens geht Hegel von der Vorausſetzung aus, daß in der Entwicklung des Weltgeiſtes jedes Moment deſſelben als das Princip einer beſtimmten Epoche auftrete; daß ferner jedes dieſer Principien ſeinen Träger an einem Volk habe, welches kraft dieſes ſeines Princips in der entſprechenden Epoche das herrſchende, allen andern gegenüber ſchlechthin berechtigte ſei; daß aber kein Volk dieſe Rolle mehr als Einmal übernehmen könne; daß ebenſo die Individuen, welche in weltgeſchichtlicher Bedeutung auftreten, wenn auch zunächſt ihre beſonderen Zwecke und Intereſſen verfolgend, doch zugleich unbewußt im Dienſte des Weltgeiſts und ſeiner ſubſtantiellen That arbeiten. Die Völkergeiſter wie die Einzelnen haben daher ihre Wahrheit in dem Weltgeiſt, „um deſſen Thron ſie als die Vollbringer ſeiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierrathen ſeiner Herrlichkeit ſtehen“. Von dieſem Standpunkt aus betrachtet Hegel, in der Rechtsphiloſophie nur in kürzeſter Ueberſicht, ausführlicher in den Vorleſungen über Philoſophie der Geſchichte, die Entwicklung der Menſchheit in vier Epochen: der orientaliſchen, griechiſchen, römiſchen und germaniſchen Welt. Nach denſelben Grundſätzen hat er die Geſchichte der Philoſophie in den Vorleſungen, die nach ſeinem Tode gedruckt wurden, behandelt; ihren allgemeinen Gang betreffend, nimmt er an (I, 43), die Aufeinanderfolge der philoſophiſchen Syſteme in der Geſchichte ſei dieſelbe, wie die der logiſchen Begriffsbeſtimmungen. Beiden Darſtellungen iſt der Vorwurf gemacht worden, daß Hegel in

denſelben den geſchichtlichen Verlauf, im Widerſpruch mit der Natur der Sache und den Bedingungen unſeres Erkennens, auf aprioriſchem Wege conſtruire, oder wenigſtens den Anſpruch einer ſolchen Conſtruction mache; daß er im Zuſammenhang damit verwickelte Erſcheinungen nicht ſelten auf viel zu einfache und allgemeine Formeln zurückführe; daß er die Individuen und die Völker zu ausſchließlich als ſelbſtloſe Werkzeuge der Idee oder des Weltgeiſts behandle, ihrer geſchichtlichen Eigenthümlichkeit und den Bedingungen derſelben nicht gerecht werde. Aber ſo wenig dieſer Tadel ohne Grund iſt, ſo entſchieden muß andererſeits das Verdienſt anerkannt werden, welches ſich Hegel um die Geſchichtsforſchung theils durch die geiſtvolle und treffende Würdigung wichtiger Erſcheinungen, theils und beſonders durch die Vertiefung des hiſtoriſchen Intereſſe's erworben hat. Wenn unſere heutige Geſchichtſchreibung ſich nicht mehr mit der gelehrten Ausmittlung und kritiſchen Sichtung der Ueberlieferungen, mit der Zuſammenſtellung und pragmatiſchen Erklärung der Thatſachen begnügt, ſondern vor allem darauf ausgeht, den durchgreifenden Zuſammenhang der Ereigniſſe zu verſtehen, die geſchichtliche Entwicklung und die ſie beherrſchenden geiſtigen Mächte im großen zu begreifen, ſo iſt dieſer Fortſchritt nicht am wenigſten auf den Einfluß zurückzuführen, den Hegel's Philoſophie der Geſchichte auch auf ſolche ausgeübt hat, welche der hegel'ſchen Schule niemals angehört haben.

Auch Hegel's Stellung zu den politiſchen Ereigniſſen und Fragen der Zeit wird man nur dann richtig beurtheilen, wenn man ſeinen ganzen geſchichtsphiloſophiſchen Standpunkt in Rechnung nimmt. Man hat dem Philoſophen bekanntlich bald Mangel an Liberaliſmus bald Mangel an Patriotiſmus vorgeworfen: jenes beſonders wegen ſeiner einſchneidenden Urtheile über das Verhalten der würtembergiſchen Landſtände in dem Verfaſſungsſtreit (1815 f.); dieſes wegen ſeiner Bewunderung für Napoleon und ſeiner angeblichen Gleichgültigkeit gegen die

Erhebung Deutſchlands in den Befreiungskriegen. Und es iſt wahr: der Widerwille gegen die Oberflächlichkeit des gewöhnlichen Liberalismus, gegen die Seichtigkeit ſeines Tadelns und Beſſerwiſſens, ließ ihn die Vernünftigkeit des Beſtehenden, die überlegene Einſicht der Regierungen nicht ſelten über Gebühr betonen; die Erkenntniß der Gründe, auf denen die Unmacht Deutſchlands und die Uebermacht des galliſchen Eroberers beruhte, ſtumpfte ſeinen Blick für die ſittliche Unmacht der napoleoniſchen Politik ab, und lähmte die Hoffnung auf ihre erfolgreiche Bekämpfung. Er war überhaupt, bei dem tiefſten und ernſteſten politiſchen Intereſſe, doch im ganzen nur ein Mann des Gedankens, nicht der That; er hatte auch grundſätzlich die Ueberzeugung, welche immerhin nur halb wahr iſt, daß die Philoſophie für politiſche Belehrung immer zu ſpät komme. Denn da ſie nichts anderes ſei, als „ihre Zeit, im Gedanken erfaßt", ſo trete ſie immer erſt auf, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet habe: „Die Eule der Minerva beginne erſt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug". Er mochte endlich, im Zuſammenhang mit ſeinen allgemeinen Vorausſetzungen (oben S. 823), wohl glauben, daß Deutſchland ſeine politiſche Rolle ſchon ausgeſpielt habe, und Frankreich nun einmal für unſere Zeit die führende Macht geworden ſei. Aber es wäre ein Unrecht gegen den Philoſophen, wenn man ihn deßhalb einer unpatriotiſchen oder illiberalen Geſinnung beſchuldigen wollte, weil ſein politiſches Urtheil nicht von aller Einſeitigkeit frei war, und weil er in einer troſtloſen Zeit der Zukunft mit geringerem Vertrauen entgegenſah, als dieß der ſpätere Gang der Ereigniſſe rechtfertigte. Wer ſeine Staatslehre unbefangen beurtheilt, der wird trotz allen ihren Mängeln nicht blos von politiſcher Einſicht, ſondern auch von Tüchtigkeit der politiſchen Geſinnung, und daher auch von ächter Freiſinnigkeit ohne Vergleich mehr darin finden, als in manchem von den Werken, welche ſich damals durch ihren laut hervortretenden Patriotismus

und Liberalismus einen Namen gemacht haben; und wer an Hegel's politisches Verhalten den Masstab seiner Zeit, nicht den unserer heutigen Denkweise und der uns durch die Ereignisse ertheilten Belehrungen anlegt, wer sich z. B. erinnert, wie einseitig kosmopolitisch selbst ein Fichte sich seiner Zeit geäußert hatte (vgl. S. 620), der wird vielleicht immer noch das eine und das andere an ihm zu tadeln finden, aber er wird sich wohl hüten, im ganzen über ihn so zu urtheilen, wie man sich dieß nicht selten erlaubt hat[1]).

7. Fortsetzung: c) der absolute Geist; Aesthetik und Religionsphilosophie.

Was sich in der Weltgeschichte thatsächlich vollzieht, die Macht des Absoluten über jede Besonderheit und Endlichkeit, das ergiebt, in's Bewußtsein erhoben, die Gestalt des „absoluten Geistes". Hegel bezeichnet diese Sphäre im allgemeinen als Religion; im besondern unterscheidet er innerhalb derselben die Kunst, die Religion und die Philosophie.

Die Kunst bespricht er in der Encyklopädie, wie früher in der Phänomenologie, ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Kunstreligion; eingehender und gründlicher hat er in seinen (von Hotho vortrefflich redigirten) Vorlesungen über Aesthetik die Metaphysik des Schönen, die verschiedenen Kunstformen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, und das System der einzelnen Künste behandelt. Das Schöne überhaupt faßt er als die sinnliche Erscheinung der Idee, die unmittelbare Einheit des Begriffs und seiner Realität, des geistigen Gehaltes und der äußeren Gestalt. Er untersucht von hier aus die Bedingungen, von denen die Schönheit abhängt, und die verschiedenen Arten des Schönen.

---

1) M. gl. zu den obigen Bemerkungen die umsichtige Erörterung von K. Köstlin: Hegel in philos., polit. und nationaler Beziehung S. 150 ff.

Er leitet den Unterſchied der orientaliſchen, ihrem weſentlichen Charakter nach ſymboliſchen, der klaſſiſchen und der romantiſchen Kunſtform aus dem Verhältniß ab, in welchem die beiden Momente des Schönen in jeder von ihnen ſtehen. Er theilt nach demſelben Geſichtspunkt die Künſte in drei Hauptklaſſen: die Architektur, die ſymboliſche Kunſt, welche auf den geiſtigen Gehalt erſt hindeutet, das Ungeiſtige zu einem blos äußeren Reflex des Geiſtes macht; die Skulptur, die klaſſiſche Darſtellung der geiſtigen Individualität, in welcher das Innere und Geiſtige ſeinen Ausdruck in der dem Geiſt immanenten, von dem geiſtigen Gehalte vollſtändig geſättigten leiblichen Erſcheinung findet; die romantiſchen Künſte, Malerei, Muſik und Poeſie, deren Aufgabe es iſt, die Innerlichkeit des Subjektiven zu geſtalten. Dieſe Darſtellung kann allerdings, wie auch die letzten Jahrzehende ſchon gezeigt haben, ſo wenig, wie das ganze Syſtem, von dem ſie einen Theil bildet, für das letzte Wort der Wiſſenſchaft auf dieſem Gebiete gehalten werden. Aber ſie iſt von einem ſo tiefdringenden Kunſtverſtändniß getragen, es iſt eine ſolche Fülle von treffenden Wahrnehmungen und fruchtbaren Gedanken in ihr niedergelegt, die Auffaſſung des Schönen, von der ſie ausgeht, wenn auch ohne Zweifel der genaueren Beſtimmung noch bedürftig, iſt ihrem weſentlichen Sinne nach ſo richtig und an allen Theilen der äſthetiſchen Theorie ſo vollſtändig und folgerichtig durchgeführt, daß man ihr trotz allem, was an ihr auszuſetzen und zu verbeſſern ſein mag, die epochemachende Bedeutung nicht wird beſtreiten können, für welche auch die ganze ſeitherige Entwicklung der deutſchen Aeſthetik Zeugniß ablegt.

So hoch aber Hegel die Kunſt ſtellt, ſo iſt ſie ihm doch nur die unterſte von den Stufen, welche der abſolute Geiſt zu durchlaufen hat. Sie gehört der Sphäre desſelben allerdings an, denn es iſt in ihr ſchon eine Verſöhnung der höchſten Gegenſätze, es kommt in ihr ſchon dem Menſchen „die Eine konkrete Totalität (das Eine abſolute Weſen) als ſein eigenes Weſen und

als das der Natur zum Bewußtſein," es erweiſt ſich ihm dieſe Eine wahrhaftige Wirklichkeit als die höchſte Macht über das Beſondere und Endliche. Aber ſie hat noch die Form der Aeußerlichkeit, der ſinnlichen Anſchauung, ſie bringt das Allgemeine nur in der Form der individuellen Erſcheinung zum Bewußtſein. Wird dieſe Form aufgehoben, wird das Abſolute in der Form der aufgehobenen Anſchauung, der Vorſtellung, ergriffen, ſein Daſein in das Innere des Gemüths und Bewußtſeins verlegt, ſo entſteht die Religion[1]).

Auch auf dieſes Gebiet des geiſtigen Lebens iſt Hegel in ſeinen Vorleſungen ungleich umfaſſender eingegangen, als in der Encyklopädie. Dieſe läßt ebenſo, wie früher die Phänomenologie, auf die Kunſtreligion ſofort die „offenbare Religion", das Chriſtenthum folgen; und damit hängt unverkennbar auch die ganze Stellung der Kunſt und der Religion bei Hegel zuſammen, denn ſeine ſo eben angeführte Beſtimmung hierüber paßt nur auf das Verhältniß der chriſtlichen Religion zur griechiſchen, aber nicht auf das Verhältniß der Religion zu der Kunſt überhaupt, da die Unterſcheidung zwiſchen der ſinnlichen Erſcheinung und dem geiſtigen Gehalte in den niedrigeren Religionsformen in ungleich geringerem Grade vorhanden iſt, als in der Kunſt, für welche die äußere Erſcheinung zwar im allgemeinen unentbehrlich iſt, welche aber in allen ihren Zweigen auf der Umbildung und Idealiſirung des Gegebenen, der Erhebung über die unmittelbare Wirklichkeit beruht, und in der geiſtigſten Kunſt, der Dichtkunſt, (wie Hegel a. a. O. ſelbſt bemerkt) ſich ebenfalls im Element der bloßen Vorſtellung bewegt.

Hegel's Religionsphiloſophie zerfällt nun in drei Theile,

---

1) So Aeſth. I, 128 ff. u. ö. Wenn Phil. d. Geſch. 61 die Religion als die erſte, die Kunſt als die zweite Form der Vereinigung des Subjektiven und Objektiven bezeichnet wird, iſt es doch ſchwerlich Hegel's Abſicht, die ſonſt immer eingehaltene Stufenfolge zu ändern.

gegen deren Nebeneinanderstellung sich freilich manches einwenden ließe: 1) der Begriff der Religion; 2) die bestimmte Religion; 3) die absolute Religion. Der erste von diesen Abschnitten beschäftigt sich mit dem allgemeinen Wesen der Religion; der zweite will zeigen, wie sich dasselbe in den endlichen Religionsformen unvollkommen, wenn auch in stufenweisem Fortschritt zum höheren verwirklicht; der dritte, wie es im Christenthum zu seiner vollkommenen Darstellung gelangt.

Ihrem allgemeinen Wesen nach ist die Religion Denken des Absoluten, denkendes Gottesbewußtsein; aber ein Denken nicht in der Form des Denkens, sondern in der des Gefühls und der Vorstellung. Sie ist Denken, denn nur durch sein Denken erhebt sich der Mensch über die Thiere, nur dem denkenden Geist kann die Gottheit sich offenbaren; und von hier aus tritt Hegel namentlich Schleiermacher's Behauptung, daß die Religion im Gefühl, und in ihm allein ihren Sitz habe, mit einer bis zur Ungerechtigkeit herben Polemik entgegen. Aber dieses Denken hat in der Religion, wie auch er zugiebt, nicht die reine, begriffliche Gestalt des Gedankens, sondern die des Gefühls und der Vorstellung, oder wie er auch sagt: des Gefühls, der Anschauung und der Vorstellung. Wie aber diese zwei oder drei Formen sich zu einander und zum religiösen Denken verhalten, und in welcher von ihnen der unterscheidende Charakter der Religion eigentlich besteht, darüber hat er sich zwar nicht so genau, als man wünschen möchte, erklärt; indessen geht aus seiner ganzen Behandlung der Religion, und namentlich aus der Art, wie er die christliche Religion auf philosophische Sätze zurückführt, deutlich hervor, daß er die Religion, trotz einzelner anders lautender Aeußerungen, im wesentlichen als ein theoretisches Verhalten auffaßt, daß ihm ihre Bedeutung hauptsächlich darin besteht, ein Wissen über die Gottheit und das Verhältniß des Menschen zur Gottheit zu gewähren, und damit stimmt es ganz überein, wenn sehr häufig nur die Form der

Vorſtellung als dasjenige genannt wird, wodurch ſie ſich von der Philoſophie unterſcheide. Die Vorſtellung iſt aber, wiewohl ſie über die unmittelbare Anſchauung hinausgeht, doch immer noch eine ſinnliche Weiſe des Bewußtſeins: an die Stelle der Begriffe treten Bilder, die Momente, welche im Denken in ihrer Einheit und ihrem Zuſammenhang erkannt werden, erhalten den Schein der Selbſtändigkeit, legen ſich in eine Vielheit neben einander ſtehender Geſtalten und geſchichtlicher Vorgänge auseinander. Zugleich hat aber dieſes einzelne und ſinnliche eine allgemeine Bedeutung: ſeine eigentliche Meinung liegt im Gedanken. Die Form iſt daher hier dem Inhalt noch unangemeſſen: der Inhalt iſt der höchſte und ſpekulativſte, die Form die des empiriſchen Daſeins. Oder wie Hegel auch ſagt (Rel.-Phil. I, 200): die Religion iſt das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes; aber um ſich ſeiner bewußt zu werden, muß er ſich in ſich unterſcheiden, d. h. ſich als endliches Bewußtſein ſetzen; die Religion iſt daher „Wiſſen des göttlichen Geiſtes von ſich durch Vermittlung des endlichen Geiſtes". Wir werden ſpäter ſehen, wie ſich hieraus die Nothwendigkeit ergiebt, daß das Bewußtſein dieſe ſeine Endlichkeit aufgebe und den Gedanken auch in der Form des Gedankens, der Form des Begriffs faſſe. Zunächſt aber erwächst ihm das Bedürfniß, ſich mit dem Göttlichen, das ihm in der Geſtalt der Gegenſtändlichkeit erſcheint, durch eine Reihe beſonderer Handlungen zu vermitteln, und eben dieß iſt die Bedeutung des Kultus, daß die Gottheit in das Innere ihrer Verehrer einzieht und dem Selbſtbewußtſein gegenwärtig wird.

Der Begriff der Religion gelangt aber nur allmählich zu dem ihm entſprechenden Daſein; das religiöſe Bewußtſein erhebt ſich ſtufenweiſe von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit zur Geiſtigkeit; der abſoluten Religion geht daher eine Reihe von unvollkommenen Religionsformen voran, welche in ihrer Geſammtheit die „beſtimmte Religion" bilden. Unter denſelben unterſcheidet Hegel zwei Hauptklaſſen: die Naturreligion und

die Religion der geistigen Individualität. In die erste stellt er außer jenen niedrigsten Religionsweisen, welche er die unmittelbare Religion oder die Religion der Zauberei nennt, auch die orientalischen Religionen: die „Religion des Maßes“ oder die chinesische, die „Religion der Phantasie“ oder die brahmanische, die des Insichseins oder die buddhistische Glaubensweise; ferner als zweite, die Naturreligion im Uebergang zur Religion der Freiheit darstellende Gruppe orientalischer Religionen: die „Religion des Guten oder des Lichts“ (die zoroastrische), „die Religion des Schmerzes“ (die syrische), „die Religion des Räthsels“ (die ägyptische). Die Religion der geistigen Individualität umfaßt drei Formen: „die Religion der Erhabenheit“, die jüdische; die der Schönheit, die griechische; die der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes, die römische. Indessen kann ich hier auf Hegel's Auffassung dieser Religionen nicht näher eingehen.

Aus der bestimmten Religion geht die absolute oder offenbare Religion, das Christenthum, hervor, wenn das religiöse Bewußtsein sich zur Geistigkeit und innerer Unendlichkeit erhebt. Geschichtlich ist dieser Hervorgang, wie Hegel öfters ausführt, durch die Zustände des römischen Weltreichs bedingt: denn wiewohl das Christenthum nur auf dem Boden des jüdischen Monotheismus entstehen konnte, so war doch eine Weltreligion von so geistigem Charakter nicht möglich, ehe die Völker durch ihre politische Vereinigung auch für ihr Bewußtsein zusammengeführt waren, und das gemeinsame Unglück der Zeit den Geist in sich zurückgetrieben und das Unendliche in sich selbst suchen gelehrt hatte. Erst im Christenthum ist nun das religiöse Verhältniß zum absoluten geworden: es wird als das Wesen Gottes gewußt, sich dem endlichen Geist vollständig mitzutheilen, Mensch zu werden und als Geist der Gemeinde einzuwohnen, und als das Wesen des Menschen, sich aus seiner natürlichen Gottentfremdung zur Einheit mit Gott zu erheben; Gott und Mensch werden als Geist, und somit auch ihr Verhältniß als

ein geiſtiges angeſchaut. Die Religion iſt daher hier ſelbſt ein weſentlicher Beſtandtheil der Offenbarung des Abſoluten, und ſie hat inſofern ſich ſelbſt zum Inhalt, denn ſie iſt Beziehung des Menſchen auf die Gottheit als das im menſchlichen Selbſtbewußtſein, in der Religion ſich offenbarende Weſen; es iſt nicht nur das göttliche Weſen offenbar, wie es an ſich iſt, ſondern es wird auch jetzt erſt offenbar, was die Religion ihrem Begriffe nach iſt, ihr Daſein iſt ihrem Begriff gleich, ſie iſt die offenbare, die abſolute Religion.

Alles, was Hegel über das Chriſtenthum ſagt, iſt von dieſem Geſichtspunkt beherrſcht. Es ſoll als die abſolute Religion begriffen werden, indem die Bedeutung und die Wahrheit der Beſtimmungen aufgezeigt wird, welche den Inhalt des chriſtlichen Glaubens bilden. Bei dem chriſtlichen Glauben denkt aber Hegel zunächſt und faſt ausſchließlich an die altkirchliche Dogmatik, in welcher die chriſtliche Religion den richtigſten Ausdruck für das vorſtellende Bewußtſein gefunden haben ſoll; und die Bedeutung dieſer Dogmen ſucht er nach Schelling's Vorgang in denſelben ſpekulativen Sätzen, welche den Kern ſeines eigenen Syſtems bilden. Die Trinitätslehre ſpricht es aus, daß Gott Geiſt ſei, daß es in ſeinem Weſen liege, ſich in einem andern, einer Welt zu offenbaren, und darin bei ſich zu bleiben. Die Lehre vom Urzuſtand und von der Sünde drückt in der Form der Vorſtellung den Gedanken aus, daß die menſchliche Natur zwar als geiſtige an ſich gut und in Einheit mit Gott ſei, aber in ihrer Natürlichkeit und Endlichkeit böſe und gottentfremdet. An der Perſon des Gottmenſchen kommt der Welt die anſichſeiende Einheit Gottes und des Menſchen, die weſentliche Verwandtſchaft des abſoluten und des endlichen Geiſtes zur Anſchauung; an ſeinem Verſöhnungstode der Satz, daß dieſe im Weſen des Menſchen liegende Einheit in dem Bewußtſein des Einzelnen, ſeinem realen Leben, nur durch einen ſittlichen Proceß, durch Abtödtung ſeiner natürlichen Selbſtſucht und Sinnlich-

keit verwirklicht werden kann u. s. w. Wie es sich jedoch mit dem ursprünglichen Sinn dieser Dogmen und mit den ihnen zu Grunde liegenden Geschichtserzählungen verhält, darüber macht sich der Philosoph wenig Sorgen. Er führt wohl oft genug aus, daß äußere Zeugnisse, Wundererzählungen u. s. f. zwar der Weg sein können, auf dem der Glaube an uns komme, daß aber der eigentliche Inhalt desselben mit dieser geschichtlichen Ueberlieferung nichts zu thun habe und nicht auf diese äußerliche Weise, sondern nur durch die Wahrheit seines Inhalts, durch das Zeugniß des Geistes vom Geist, beglaubigt werden könne. Er hat auch seine eigene Stellung zum Wunderglauben deutlich genug ausgesprochen, wenn er z. B. sagt (Rel.-Phil. I, 213): dieser äußerliche Glaube müsse von dem wahrhaften unterschieden werden; geschehe dieß nicht, so muthe man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben könne; über diesen Glauben sei die Aufklärung mit Recht Meister geworden, denn das Ungeistige sei seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Aber er macht keinen Versuch, das Verhältniß seiner eigenen Ansicht zu der religiösen Ueberlieferung genauer zu bestimmen, und jene mit dieser kritisch zu vermitteln; und in Folge davon läßt er uns bei vielen, in theologischer und philosophischer Beziehung sehr wichtigen Fragen in einem Halbdunkel, in dem wir uns nur mit dem Faden, welchen die Consequenz des ganzen Systems an die Hand giebt, zurechtfinden können. Hegel preist die spekulative Wahrheit und Tiefe der Trinitätslehre; aber was er aus dieser Lehre herausliest, geht über ihren ursprünglichen Sinn weit hinaus, und gerade der Punkt, in dem ihre Schwierigkeit zunächst liegt, auf den sie aber nie zu verzichten wußte, die Dreiheit der Personen in dem Einen göttlichen Wesen, wird von ihm theils bei Seite gelassen, theils umgedeutet. Nicht viel anders verhält es sich aber auch mit der allgemeinen Voraussetzung dieser Lehre, der gemeinsamen Grundlage des jüdischen und christlichen Mono-

theismus. Hegel's Aeußerungen über die Persönlichkeit Gottes lauten so unbestimmt, daß es schwer ist, seine eigentliche Meinung aus denselben zu entnehmen; zieht man jedoch das Ganze seiner Philosophie zu Rathe, so ergiebt sich allerdings als die wesentliche Bedeutung dieses Glaubens für ihn nur das Persönlichwerden Gottes in der menschlichen Persönlichkeit. Wenn er ferner die Erzählungen vom Urzustand und der Sünde deutlich genug als Mythen behandelt, so scheint er dagegen den Glauben an den Gottmenschen zunächst in seinem eigentlichen Sinn gutzuheißen; sieht man aber freilich näher zu, so zeigt sich, daß es ihm nur um die wesentliche Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes überhaupt zu thun ist, welche der Menschheit in der Form des Glaubens an eine gottmenschliche Einzelpersönlichkeit habe zum Bewußtsein kommen müssen; und gerade deßhalb mußte, wie er sagt, dieser Einzelne sterben, um im Geist der Gemeinde (also nicht leiblich) aufzuerstehen. Im übrigen wird zwar die geschichtliche Bedeutung des Todes Christi und die Umwälzung, die er im Bewußtsein der Menschheit herbeiführte, mit tiefem Verständniß anerkannt; aber das Dogma über seine erlösenden Wirkungen wird schließlich doch auf die allgemeine Wahrheit (oben S. 832) zurückgeführt, der jener geschichtliche Vorgang als Symbol dient. Wenn endlich die Kirche ihre Vollendung von einem jenseitigen Leben erwartet, dessen Anbruch nach altchristlichem Glauben durch die wunderbarste Weltkatastrophe herbeigeführt werden soll, so liegt diese Erwartung nicht allein in dieser letzteren Form selbstverständlich ganz außer dem Gedankenkreise des Philosophen, sondern auch für den platonisirenden Unsterblichkeitsglauben, der in der neueren Zeit an ihre Stelle getreten ist, hat er in seinem System keinen Raum offengelassen, und aus einzelnen Aeußerungen geht deutlich hervor, daß er dieß nicht blos aus Versehen gethan hat. So ernstlich es mithin Hegel um die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen zu thun war, so laut er den durch ihn zu Stande ge-

brachten Abschluß des Friedens zwischen der Philosophie und der Religion verkündigt hat, so zeigt sich doch bald, daß die Bedingungen, unter denen derselbe zu Stande kommen sollte, von beiden Theilen nicht in demselben Sinn aufgefaßt wurden; und auch er selbst kann sich dieß nicht ganz verbergen, wenn er am Schluß der Religionsphilosophie offen bekennt: der Philosophie sei es zwar gelungen, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, aber diese Versöhnung sei nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit, sie sei in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der das Besitzthum der Wahrheit zu hüten habe. Wie aber die zeitliche Gegenwart sich aus diesem Zwiespalt herausfinde, sei ihr zu überlassen. Mag daher auch die „absolute Religion" ihrem Inhalt nach noch so hoch gestellt werden, so fehlt es doch auch ihr nothwendig noch an der adäquaten Form für diesen Inhalt, und so kann Hegel auch in der Encyklopädie, wie früher in der Phänomenologie, seine Betrachtung der Religion nur mit der Forderung des Fortgangs zur Philosophie schließen. Wie aber die Aufgabe und das Verfahren der Philosophie von ihm bestimmt wird, ist schon oben gezeigt worden.

VII. Herbart; Beneke; Schopenhauer.

1. Herbart: der Charakter und die allgemeinen Grundlagen seines Systems.

Wenn sich uns in der hegel'schen Philosophie die systematische Vollendung des nachkantischen Idealismus darstellte, so begegnet uns gleichzeitig bei Herbart der Versuch, die Verirrungen dieses Idealismus dadurch zu bekämpfen, daß dasjenige, was Kant von der früheren deutschen Philosophie noch herübergenommen hatte, weiter verfolgt, die leibniz-wolffische Metaphysik dem veränderten wissenschaftlichen Standpunkt und Bedürfniß entsprechend umgebildet werde. Johann Friedrich Herbart

wurde zu Oldenburg den 4. Mai 1776 geboren. Er war alſo nur ein Jahr jünger als Schelling; und wie dieſer von Fichte aus zu ſeinem ſpäteren Syſtem kam, ſo durchlief auch Herbart die Schule dieſes Philoſophen, den er (1794 f.) in Jena hörte. Aber ſchon ſehr frühe ſehen wir ihn Fichte und Schelling mit kritiſchen Einwürfen entgegentreten; und als er ſich 1802 in Göttingen habilitirte, hatte er in der Hauptſache den Standpunkt bereits gefunden, deſſen Darſtellung und Begründung er bis zu ſeinem Tode (14. Auguſt 1841) in Königsberg (1809 ff.) und in Göttingen (1833 ff.) ſeine akademiſche und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit gewidmet hat. Seine Philoſophie erhält ihre eigenthümliche Richtung in erſter Reihe durch den Gegenſatz gegen den Idealismus der Wiſſenſchaftslehre und den Pantheismus der Identitätsphiloſophie. Wenn Fichte Kant's Ding-an-ſich beſeitigt hatte, um die Erſcheinungen ausſchließlich aus dem vorſtellenden Ich zu erklären, ſo beſeitigt Herbart Kant's Lehre von den reinen Anſchauungen und den Kategorieen, um das Ding-an-ſich nicht zu verlieren; und er geht demnach für die Erklärung der Erſcheinungen und des vorſtellenden Ich ſelbſt auf die metaphyſiſche Unterſuchung über das Anſich der Dinge, der Realen, zurück. Dieſe Dinge aber faßt er, im Gegenſatz zu Schelling und Spinoza, mit Wolff und Leibniz als durchaus individuelle, ſchlechthin einfache und durch keine reale Wechſelwirkung miteinander verbundene Weſen. Sein Syſtem iſt daher im Unterſchied von der vorherrſchenden Richtung des nachkantiſchen Idealismus als realiſtiſch, im Unterſchied von der pantheiſtiſchen Wendung desſelben als individualiſtiſch zu bezeichnen. In ſeiner weiteren Entwicklung zeigt es ſich dann aber freilich, daß es dennoch von jenem Idealismus mehr in ſich aufgenommen hat, als ſein Urheber ſelbſt ſich geſtand[1]).

1) In der folgenden Darſtellung beziehen ſich die Verweiſungen auf Hartenſtein's Ausgabe von Herbart's Werken (Lpz. 1850 ff.). Weitere Nachweiſungen bei Erdmann Geſch. d. n. Ph. III, b, 313 ff.

Die Philosophie ist nach Herbart's Definition im allgemeinen „Bearbeitung der Begriffe", und sie unterscheidet sich deßhalb von den übrigen Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand, sondern durch das Verfahren, dessen sie sich bedient, um die Grundbegriffe aller Wissenschaften in ihrem Zusammenhang festzustellen und zu erläutern; dieses Verfahren ist aber für die verschiedenen Theile der Philosophie ein verschiedenes, und man kann deßhalb nicht von der philosophischen Methode als Einheit, sondern nur von den philosophischen Methoden reden.

Der erste Erfolg der auf die Begriffe gewendeten Aufmerksamkeit besteht nun darin, daß sie klar und deutlich (in dem leibnizischen Sinn; s. o. S. 112) werden. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung der Urtheile ergiebt Schlüsse. Die Wissenschaft aber, welche die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, oder genauer die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung derselben betrachtet, ist Logik; sie bildet daher den ersten Theil der Philosophie. Allein die Auffassung der Welt und unserer selbst führt manche Begriffe herbei, in denen sich, je deutlicher sie gemacht werden um so mehr, Widersprüche zeigen. Diese Begriffe so zu verändern und zu ergänzen, daß die Widersprüche verschwinden, ist die Aufgabe der Metaphysik. Es giebt endlich auch noch eine Klasse von Begriffen, die dem Denken gleichfalls nicht erlauben, bei ihrer bloßen Verdeutlichung stehen zu bleiben; die jedoch nicht, wie die metaphysischen, eine Veränderung nöthig machen, wohl aber einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheil des Beifalls oder Mißfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die Aesthetik; in ihrer Anwendung auf das Gegebene geht diese in eine Reihe von Kunstlehren, von praktischen Wissenschaften über. Derjenige Theil der allgemeinen und angewandten Aesthetik, welcher sich auf die Bestimmungen des Löblichen und Schändlichen sammt

den daraus entſpringenden Vorſchriften bezieht, iſt die praktiſche Philoſophie, die Tugend- und Pflichtenlehre (I, 43 ff.).

Von dieſen drei Haupttheilen der Philoſophie hat die Logik in Herbart's Darſtellung zwar immerhin manches eigenthümliche; doch iſt dieſes für das ganze Syſtem nicht von ſolcher Bedeutung, daß wir hiebei zu verweilen Anlaß hätten.

Um ſo wichtiger iſt die Metaphyſik nebſt den von ihr abhängigen Wiſſenſchaften, unter denen die Pſychologie bei Herbart die erſte Stelle einnimmt. Sie iſt die Hauptquelle des Einfluſſes, den dieſer Philoſoph geübt, und der Förderung, die er der philoſophiſchen Forſchung gebracht hat. In ihr ſelbſt wird das erſte die Frage nach dem Verfahren ſein müſſen, deſſen ſie ſich zu bedienen hat; die Frage der Methodologie, welche den erſten Theil der Metaphyſik bildet. Nun beſteht die Aufgabe der Metaphyſik nach Herbart, wie bemerkt, im allgemeinen in dem Begreifen des Gegebenen; und gegeben ſind uns, wie dieß Kant zur Anerkennung gebracht hat, blos Erſcheinungen. Aber während uns Kant nur die Empfindungen, als den formloſen Stoff der Vorſtellungen gegeben ſein ließ, beſteht das Gegebene nach Herbart in Empfindungscomplexen, Erfahrungsbegriffen. Dieſe Begriffe enthalten aber durchgreifende Widerſprüche. Dennoch dürfen ſie nicht einfach beſeitigt werden, denn ſie ſind nun einmal gegeben und müſſen als gegebene, als Erſcheinungen erklärt werden. Andererſeits verlangt aber der Satz des Widerſpruchs, daß die Widerſprüche als ſolche beſeitigt werden. Es fragt ſich demnach, wie dieſelben entfernt, auf welche Art die Erfahrungsbegriffe denkbar gemacht werden können. Nun entſpringt jeder Widerſpruch daraus, daß uns ſolches als Einheit gegeben wird, deſſen Gegenſatz ſeine Zuſammenfaſſung zur Einheit unmöglich macht. Findet ſich daher ein Widerſpruch, ſo wird das erſte ſein müſſen, daß die Entgegengeſetzten getrennt werden. Allein ihre Einheit iſt doch einmal gegeben. Es bleibt mithin nur übrig, daß ſie in einer andern Beziehung Eins ſind,

als diejenige, in welcher sie sich widersprechen. Nun lag der Widerspruch darin, daß zwei Verschiedene — sie mögen M und N heißen — dasselbe sein sollten. Dieß ist unmöglich. Wir müssen daher eines von beiden — es sei M — in mehrere zerlegen. Aber auch von diesen kann nicht das eine mit N eins sein, das andere nicht; denn jedes M ist verschieden von N, und andererseits war uns das ganze M als Eins mit ihm gegeben. Dagegen hindert nichts, daß eben aus dem Zusammensein der M das N entspringe, welches mit keinem einzelnen von ihnen identisch ist; daß die Verbindung der M der Grund sei, aus dem N als Folge hervorgeht. Nur durch diese Annahme läßt sich dem Widerspruch entgehen. Wo uns daher ein solcher gegeben ist, da müssen wir in dieser Weise verfahren. Wenn sich bei der Analyse des Gegebenen ein Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat herausstellt, so muß das Subjekt in mehrere Subjekte zerlegt, in dem Prädikat der Ausdruck für ein bestimmtes Verhältniß dieser Subjekte gefunden, und mit diesem Verfahren so lange fortgefahren werden, bis alle Widersprüche entfernt sind (IV, 17 ff. V, 302 f.). Dieß ist die von Herbart so genannte Methode der Beziehungen, dieses merkwürdige Gegenstück der hegel'schen Dialektik, welches ebenso, wie diese, aus Fichte's constructivem Verfahren entsprungen, sich zugleich mit ihr berührt, und ihr diametral entgegengesetzt ist. Jenes, sofern es in beiden der Widerspruch ist, welcher den Fortschritt des Gedankens bestimmt; dieses, weil Herbart den Widerspruch für etwas ansieht, das nur aus der Unvollkommenheit unserer Begriffe entspringe und durch dessen Entfernung erst die Dinge ihrem wahren Wesen nach erkannt werden, während er nach Hegel in den Dingen selbst seinen Sitz hat, und nur so aufgehoben werden soll, daß er zugleich erhalten und in seiner Nothwendigkeit begriffen wird.

Indem nun diese Methode auf das Gegebene angewendet wird, entstehen die drei weiteren Theile der Metaphysik, die

Ontologie, Synechologie und Eidolologie; die weitere Ausführung der Synechologie ist die Naturphilosophie, die der Eidolologie die Psychologie.

Den Gegenstand der Ontologie bildet die Frage nach der Natur des Seienden als solchen. Das Seiende ist uns aber nicht gegeben, sondern gegeben ist uns nur die Erscheinung. Wir setzen ein Seiendes oder Reales, weil wir es zur Erklärung der Erscheinung voraussetzen müssen; und wir setzen ein bestimmtes Reales, weil dieser bestimmte Schein sonst unerklärlich wäre. Zum Sein kommen wir nur vom Schein aus, aber jeder Schein weist auf ein Sein: „wieviel Schein, soviel Hindeutung auf's Sein". Was uns aber nöthigt, über die Erscheinung hinauszugehen, das sind nur die Widersprüche, mit denen sie behaftet ist; wäre sie widerspruchslos, so hätten wir keine Veranlassung, nach einem von ihr verschiedenen Sein zu fragen. Im besondern sind es zwei Grundwidersprüche, die sich nach Herbart durch alle Erscheinungen, alle unsere Erfahrungsbegriffe, ganz abgesehen von ihrem näheren Inhalt, hindurchziehen, dieselben, welche schon den alten Eleaten zum Anstoß gereichten: der Widerspruch des Dings mit mehreren Merkmalen, und der Widerspruch der Veränderung. Weder die eine noch die andere von diesen Vorstellungen verträgt sich, wie er glaubt, so wie sie gewöhnlich gefaßt werden, mit richtigen Begriffen über das Seiende. Das Seiende ist absolute Position, das schlechthin gesetzte, nicht aufzuhebende. Jede Negation ist aber Aufhebung einer Setzung; und jede ist ebendeßhalb etwas relatives, nur durch seine Beziehung auf das von ihm aufgehobene gedachtes. Die Qualität des Seienden ist mithin gänzlich positiv oder affirmativ, ohne jede Einmischung von Negationen. Würden aber mehrere, von einander verschiedene Bestimmungen zusammen die Qualität eines Seienden bilden, so wäre keine von beiden für sich genommen diese Qualität, und jede wäre nur mit Beziehung auf die andere gesetzt; die fragliche Qualität hätte daher sowohl Negation als

Relation in ſich. Da dieß nicht zuläſſig iſt, ſo folgt, daß die Qualität des Seienden ſchlechthin einfach iſt. Wenn aber dieſes, ſo kann ein Seiendes als ſolches nicht blos nicht mehrere Merkmale, ſondern nicht einmal Ein von ihm ſelbſt verſchiedenes Merkmal in ſich haben; denn ſchon in dem letzteren Fall hätten wir (IV, 100) zwei Verſchiedene, die ſich näher wie Abſolutes und Inhärirendes verhielten, und dieſe Verſchiedenen müßten zugleich Ein- und dasſelbe, alſo nicht verſchieden ſein. Ebenſowenig kann das Seiende ſich verändern. Denn was ſich ändert, das nimmt eine andere Qualität an; was aber eine andere Qualität hat, das iſt ein anderes Ding; wenn ſich ſomit ein Ding änderte, wäre es als dieſes Ding gar nicht mehr vorhanden, man könnte daher auch nicht ſagen, was man doch mit der Annahme ſeiner Veränderung ſagen will, daß es ſelbſt ſich erhalten habe, aber ſeine Qualität eine andere geworden ſei. Will man ferner die Veränderung von äußeren Urſachen herleiten, ſo entſteht der Widerſpruch, daß das Wirkende nur in einem andern wirken, das Leidende durch ein anderes leiden ſoll, daß alſo jedes von beiden die Qualität, die es hat, zugleich nicht haben, ſondern erſt von einem andern erhalten ſoll: ebendamit aber der Rückgang in's unendliche, daß jede Urſache von einer andern zum Wirken beſtimmt werden müßte, dieſe wieder von einer andern u. ſ. f., daß mithin keine wirklich in Thätigkeit treten könnte. Führt man die Veränderung auf Selbſtbeſtimmung zurück, ſo würde jede ſolche, da ſie ja gleichfalls eine Veränderung iſt, wieder eine andere als ihre Urſache vorausſetzen, und ſo in's unendliche. Nimmt man ein abſolutes Werden an, ſo müßte (abgeſehen von allem andern) die Qualität des Werdenden im Werden ſelbſt, in dem Wechſel unendlich vieler entgegengeſetzter Beſchaffenheiten beſtehen, d. h. ſie würde darin beſtehen, daß jede Beſchaffenheit, die es hat, ſich ſelbſt aufhebt und ihr Gegentheil erzeugt, es müßte A, weil es A iſt, das Gegentheil von A werden; es müßte ferner in dem Augenblick dieſes

Uebergangs die frühere Beſchaffenheit entweder ganz aufhören, ebendamit aber die Continuität des Werdens zerreißen, oder ſie müßte nicht ganz aufhören, während die entgegengeſetzte eintritt, und ſomit widerſprechendes in demſelben gleichzeitig beiſammenſein. Die Veränderung iſt demnach mit der Unbedingtheit des Seins ebenſo unvereinbar wie die Vielheit der Merkmale, weder der eine noch der andere von dieſen Begriffen drückt die reale Beſchaffenheit des Seienden aus, ſondern beide beziehen ſich nur auf ſeine Erſcheinung. (I, 173—210. IV, 64—125 u. a. St.).

Wie iſt aber dieſe ſelbſt möglich? Wie haben wir uns den Schein des einheitlichen Dinges, dem mehrere Merkmale zukommen, den Schein der Veränderung und der Cauſalität zu erklären? Die Antwort auf dieſe Frage iſt uns durch die früheren Erörterungen über Herbart's Methode an die Hand gegeben. In den uns gegebenen Begriffen ſind jene Beſtimmungen enthalten; dem Seienden ſelbſt laſſen ſie ſich nicht beilegen, es bleibt nur übrig, ſie nach der „Methode der Beziehungen" für etwas zu halten, was ſich aus gewiſſen Verhältniſſen des Seienden ergiebt. Dieſes ſelbſt aber iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß das Seiende aus einer Vielheit von realen Weſen (oder wie Herbart gewöhnlich kurzweg ſagt: „Realen") beſtehe, die an ſich ſelbſt einfach und unveränderlich erſt in ihrem Zuſammenſein das erzeugen, was ſich den einzelnen Realen als ſolchen nicht beilegen läßt ohne uns in Widerſprüche aller Art zu verwickeln. (Doch ſoll dieſe Vielheit, ſo groß ſie auch iſt, nicht unendlich ſein, weil das Unendliche keine abſolute Poſition vertrage; IV, 260 ff.) Die Vorſtellung des Dings mit vielen Merkmalen (oder der Subſtanz) entſteht, wenn verſchiedene Reihen von Realen gegeben ſind, die Ein und dasſelbe zu ihrem gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt haben. In dieſem Fall wird der gemeinſame Anfangspunkt als das Ding, und jede von jenen Reihen als eine Eigenſchaft desſelben erſcheinen. Aehnlich entſteht die Vorſtellung der Veränderung, wenn in dem Zuſammenſein jener Weſen ein

Wechsel eintritt, an die Stelle der einen andere treten. Jedes einzelne von den Realen ist in diesem Falle geblieben, was es war, aber die Summe derselben und ebendamit die Erscheinung, hat sich verändert. Diese und die verwandten Begriffe bezeichnen mit Einem Wort nur eine „zufällige Ansicht" des Seienden. Wie eine und dieselbe Linie, ohne sich zu ändern, das einemal Radius, das anderemal Tangente sein kann, ein Ton, ohne daß seine Schwingungszahl eine andere würde, Grundton oder Oktave, so tritt auch das Reale in verschiedene und wechselnde Verhältnisse zu andern Realen, ohne deßhalb, seiner eigenen Qualität nach betrachtet, eine Mehrheit von Bestimmungen an sich zu haben oder eine Veränderung zu erleiden (IV, 57 f. 92 ff. 132 ff.).

Allein dieses selbst bedarf einer neuen Erklärung. Worin besteht die Beziehung der Realen, welche die eben besprochenen Erscheinungen erzeugt, und wie können diese aus derselben hervorgehen? Herbart's Antwort (IV, 133 ff.) ist diese. Gesetzt es verhalten sich zwei reale Wesen so zu einander, daß ihre beiderseitigen Qualitäten sich theilweise widersprechen, so müßte in ihrem Zusammensein das, worin sie sich entgegengesetzt sind, sich aufheben. Aber da ihre Qualität einfach ist, und dieses Entgegengesetzte nur in einer zufälligen Ansicht von dem übrigen getrennt werden kann, so ist dieß unmöglich, das Entgegengesetzte hebt sich nicht auf. Sie bestehen also trotz des Gegensatzes in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander, ihr Zustand ist Widerstand, jedes von beiden erhält sich gegen die Störungen, die ihm von dem andern drohen, und diese Selbsterhaltung der realen Wesen ist allein das wirkliche Geschehen. Dieß ist der allgemeine Inhalt der Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen, von der Herbart namentlich in der Psychologie eine so umfassende Anwendung gemacht hat, daß sie als ein Grundpfeiler seines ganzen Systems zu betrachten ist. Und man wird zugeben müssen: wenn man einmal von seinen

Voraussetzungen ausgeht, so ist sie ein scharfsinniger, und im wesentlichen folgerichtiger Versuch, unter Festhaltung derselben sich die Möglichkeit zur Erklärung der Erscheinungen offen zu halten. Wenn den realen Wesen als solchen weder eine Mehrheit von Eigenschaften noch eine Veränderung zukommt, wenn andererseits diese Wesen sich uns nur unter diesen Bestimmungen darstellen, wenn man sich endlich nicht entschließen kann, diese ihre Erscheinung für einen blos subjektiven Schein zu erklären, so bleibt allerdings nichts übrig, als sie auf ein bestimmtes Verhältniß der einfachen Wesen, der Realen, zurückzuführen, und da die Möglichkeit ihrer realen Einwirkung auf einander zum voraus aufgegeben ist, so wird dieses Verhältniß kaum in etwas anderem bestehen können, als darin, daß jedes von ihnen den anderen gegenüber das bleibt, was es ist, sich in seinem Sein durch sie nicht stören läßt, sich gegen sie erhält. Ist man aber freilich von jenen Voraussetzungen nicht ebenso unbedingt überzeugt, wie Herbart, so drängt sich gleich hier eine Reihe von Fragen auf, deren befriedigende Beantwortung der Philosoph uns schuldig geblieben ist. Worin besteht für's erste das Zusammensein der Realen, in dem sie Selbsterhaltungen gegen einander ausüben? In einem räumlichen Zusammensein offenbar nicht, denn die Realen sind als einfache Wesen nicht im Raume und das Raumverhältniß überhaupt ist bloßer Schein, der Raum „ein Geschöpf des zusammenfassenden Denkens“ (IV, 211. 249 u. o); es besteht vielmehr, wie Herbart sagt (IV, 132. 157. 166), nur darin, daß die Realen vermöge eines für sie selbst ganz zufälligen Verhältnisses, einer zufälligen Ansicht, sich gegen einander erhalten. Aber damit gerathen wir nicht allein in den Zirkel, daß die Selbsterhaltung der Realen eine Folge ihres Zusammenseins sein soll, und ihr Zusammensein eine Folge ihrer Selbsterhaltung, sondern dieses Zusammensein verliert auch jede reale Bedeutung: die Realen werden wohl auf Grund der Erfahrung von uns zusammengefaßt, aber an sich selbst sind sie

ganz unabhängig von einander und außer aller Beziehung zu einander. Was könnte deßhalb ihr Zusammensein bewirken? In den Realen selbst offenbar nicht das geringste, weder eine Störung noch eine Selbsterhaltung. Denn wenn kein Reales in dem andern eine Veränderung zu verursachen vermag, so kann auch keinem von dem andern eine Störung drohen; und wenn keines eine äußere Einwirkung erfährt, so kann auch keines der ihm drohenden Störung innewerden und sich dadurch zu einer Selbsterhaltung anregen lassen (denn dieses Innewerden wäre selbst schon eine Einwirkung, die es erführe); wird es aber ihrer nicht inne, so kann auch nicht gesagt werden, daß es seine Qualität gegen das andere erhalte, gegen dasselbe einen Widerstand ausübe. Die Störungen und Selbsterhaltungen sind daher trotzdem, daß das „wirkliche Geschehen" auf sie zurückgeführt wird, gleichfalls nichts, was in den Realen selbst vorgeht, sondern auch nur in einer „zufälligen Ansicht" vorhanden, „zufällige Zustände der realen Wesen" (IV, 222). Das gleiche gilt endlich natürlich auch von dem Wechsel im Zusammensein der Realen, dem „Kommen und Gehen der Substanzen" (IV, 158), aus dem die Erscheinung der Veränderung hergeleitet wird. Auch dieser Vorgang könnte nicht die Realen selbst betreffen, sondern nur die Art, wie sie sich uns darstellen, denn in ihnen selbst soll sich nichts ändern, und in ihrer Lage gegen einander kann sich nichts ändern: theils weil sie nicht im Raum sind, die Lage aber nur im Raume möglich ist, theils weil auch diese Veränderung schon einen in ihnen liegenden Grund, also eine innere Veränderung der Realen voraussetzen würde. Die Consequenz dieser Theorie wäre daher diese, daß die Form, unter der uns die Realen erscheinen, ihre Verbindungen und die Veränderung dieser Verbindungen, nicht in ihnen selbst und ihrem objektiven Verhältniß, sondern nur in unserer subjektiven Auffassung begründet sei. Ob sich aber freilich diese Consequenz unter den Voraussetzungen des Systems durchführen läßt, und ob es uns die Mittel ge-

währt, das Bewußtſein ſelbſt zu erklären, in welches ſein Schwerpunkt durch ſie verlegt würde, dieß wird ſich erſt entſcheiden laſſen, nachdem wir auch die zwei weiteren Theile der herbart'ſchen Metaphyſik und die zu ihnen gehörigen Unterſuchungen kennen gelernt haben.

2. Fortſetzung: Herbart's Naturphiloſophie und Pſychologie.

Wenn es die Ontologie mit den Realen als ſolchen und der allgemeinen Möglichkeit ihres Zuſammenſeins und ſeiner Veränderungen zu thun hatte, ſo bezieht ſich die Synechologie und die an ſie anknüpfende Naturphiloſophie auf das räumlich Zuſammengeſetzte, auf die Körperwelt. Den Uebergang von jenem zu dieſem gewinnt Herbart (IV, 159 ff.) durch folgende Betrachtung. Geſetzt, ſagt er, zwei reale Weſen, die zuſammenſein könnten, ſeien nicht zuſammen, ſo iſt in jedem von beiden die Möglichkeit des Zuſammenſeins mit dem andern, jedem fehlt das andere, jedes iſt mit dem leeren Gedanken oder dem Bilde des andern verbunden, und in ihrem wechſelnden Zuſammenſein und Nichtzuſammenſein vermehrt ſich (wie H. des nähern nachzuweiſen ſucht) die Zahl dieſer leeren Bilder fortwährend. Sie vermehrt ſich aber in einer beſtimmten Ordnung; und es entſteht ſo durch den Wechſel des Zuſammenſeins und Nichtzuſammenſeins der beiden Realen eine Reihe. Die Endpunkte dieſer Reihe ſind die beiden Realen ſelbſt; zwiſchen ihnen liegen aber alle die leeren Bilder, welche bei jenem Wechſel durchlaufen wurden, in einer beſtimmten Folge an einander. So erhalten wir zunächſt die Linie, und zwar, wie Herbart ſagt, die „ſtarre", d. h. die aus einer beſtimmten Zahl diskreter, ohne Zwiſchenraum an einander liegender Punkte beſtehende Linie, welche ſich uns erſt in der Folge, durch eine Art unvermeidlicher pſychologiſcher Täuſchung (die wieder ſehr künſtlich erklärt wird), in eine fließende oder ſtetige verwandelt. In ähnlicher Weiſe werden dann weiter aus den Linien die Flächen und aus dieſen die körperlichen Figuren

abgeleitet. Was aber hiemit gedacht wird, das ist noch nicht die Materie oder auch nur der von ihr einzunehmende sinnliche Raum, sondern nur eine Bedingung, die wir zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken, erst der „intelligible Raum", dessen Bedeutung nicht darin aufgeht, der Ort für die Körper zu sein, wie denn z. B. (IV, 171) auch die Zeit, die Folge der Zahlen und der Grade unter der Form einer Linie gedacht wird.

Es soll nun hier nicht weiter untersucht werden, wie es sich mit der Bündigkeit dieser Deduktion verhält, ob es nicht eine greifbare Erschleichung ist, wenn Herbart die Möglichkeit des Zusammenseins der Realen in Bilder derselben verwandelt und diese Bilder wie reale Gegenstände in den Raum (wenn auch nur den intelligibeln) verlegt; ob endlich nicht dieser ganze Vorgang gleichfalls nach dem oben bemerkten ausschließlich in das Bewußtsein fallen müßte; denn wenn auch Herbart (IV, 206 u. ö.) nicht blos der Wirklichkeit des Raumes, sondern auch der kantischen Lehre über denselben widerspricht, so unterscheidet sich doch seine eigene Ansicht von der letzteren nur dadurch, daß der Raum, wie er will, nicht als eine aprioriſche Anschauung im menschlichen Geiste gegeben ist, sondern als eine für jeden Zuschauer unentbehrliche Form der Zusammenfassung der Dinge erzeugt wird. Sehen wir wie sich an die Ableitung des intelligibeln Raumes die der Materie und des sinnlichen Raumes (IV, 209 ff.) anschließt.

Das Mittel zu der letzteren liegt für Herbart in dem Begriff der unvollkommenen Durchdringung der Realen. Das vollkommene Zusammensein der Realen ist einfache Durchdringung, d. h. sie befinden sich gegeneinander in vollkommener Störung und Selbsterhaltung. Wenn jedoch mehrere Realen zugleich in dasselbe einzudringen streben, so kann dieses unmöglich gegen jedes von ihnen eine vollkommene Selbsterhaltung ausüben, es entsteht daher ein unvollkommenes Zu-

ſammenſein der Realen, ſie ſind, obwohl an ſich ſelbſt untheilbar, doch, in ihrem gegenſeitigen Verhältniß betrachtet, theils in einander, theils außer einander, ſie nehmen mehr als einen mathematiſchen Punkt ein, es bildet ſich aus ihnen ein Klümpchen, ein Molekule, welches durch die weiteren Verwicklungen dieſes Verhältniſſes zu einer körperlichen Maſſe anwächst, wir erhalten die Erſcheinung der Materie. Sofern hiebei die Realen an ſich eine vollkommene Störung und Selbſterhaltung in einander hervorrufen, alſo ganz in einander eindringen ſollten, ſchreiben wir allen Theilen der Materie Attraktion zu; weil aber dasſelbe Reale ſich nicht gegen mehrere zugleich in vollkommener Selbſterhaltung befinden kann, ſcheint es eine zurückſtoßende Gewalt gegen ſie auszuüben, und dieſe nennen wir Repulſion. Zugleich mit der Materie entſteht das Continuum, der ſinnliche Raum. Weil aber der Raum und das Sein im Raume kein den Dingen ſelbſt zukommendes Prädikat iſt, ſondern nur die Form ihrer Zuſammenfaſſung, die Art, wie die Möglichkeit derſelben ſich im Zuſchauer abſpiegelt, ſo entziehen ſich die Dinge dieſer Zuſammenfaſſung auch wieder, ſie ändern ihre Stelle im Raume, ſie bewegen ſich. Die Bewegung iſt daher nichts, was in den Dingen ſelbſt vorgeht — als ein ſolcher Vorgang gedacht, iſt ſie gerade ſo unmöglich, wie die Veränderung überhaupt, und die Einwürfe Zeno's gegen die Bewegung ſind inſofern heute noch in ihrem Rechte (IV, 233 ff. I, 226 f.) — ſondern ſie iſt etwas, was den Zuſchauern widerfährt, „ein natürliches Mißlingen der verſuchten räumlichen Zuſammenfaſſung", ein Entweichen der Objekte aus der Gemeinſchaft, in die man ſie aufnehmen will, ſie iſt kein wirkliches Geſchehen, ſondern ein Schein. Aber dieſer Schein iſt kein ſubjektiver, ſondern ein objektiver, d. h. er geht aus den allgemeinen, nicht blos aus den in der menſchlichen Natur liegenden Bedingungen der räumlichen Zuſammenfaſſung, aus dem Zuſammentreffen der Bilder im Zuſchauer als ſolchem hervor. Die Bewegung erfolgt inſofern auch wenn ſie nicht

beobachtet wird, denn die Regel des Beobachtens, die Möglichkeit des Zusammentreffens der Bilder in einem etwaigen Zuschauer bleibt dieselbe, ob ein solcher da ist, oder nicht; aber doch würde sie alle Bedeutung verlieren, wenn gar keine Beobachtung stattfände (IV, 225 ff. 248 ff.).

Auf Grund dieser Theorie unternimmt es nun Herbart in seinen „Umrissen der Naturphilosophie" (einem Anhang zur Metaphysik) und einigen kleineren Abhandlungen die wichtigsten Naturerscheinungen zu erklären. Es ist dieß ein höchst scharfsinniger Versuch, ein naturwissenschaftliches System einer Metaphysik abzugewinnen, welche die Grundbedingung alles natürlichen Geschehens, die Veränderung, die Bewegung, die Wechselwirkung der Dinge, für einen bloßen Schein erklärt. Er enthält auch im Einzelnen viel interessantes, wie dieß von einem so bedeutenden, und in den mathematischen und physikalischen Wissenschaften so bewanderten Denker nicht anders zu erwarten war. Aber der innere Widerspruch und die Unlösbarkeit der Aufgabe, welche der Philosoph sich gestellt hat, macht sich doch allenthalben fühlbar; wir finden uns in seiner ganzen Ausführung fortwährend in der Schwebe zwischen objektivem und blos subjektivem Geschehen, und es kommt hier so wenig, wie früher, zur Klarheit darüber, ob die Processe, aus denen er die Naturerscheinungen ableitet, in den Dingen außer uns, oder nur in unserer Vorstellung vor sich gehen. Er stellt den Grundsatz auf, der äußere Zustand der Realen müsse stets dem innern (ihren Selbsterhaltungen) entsprechen und demgemäß mit jenem sich verändern (IV, 346); und doch ist es eines von den Axiomen seiner Metaphysik, daß in ihrem innern Zustand sich nichts verändern könne, daß alle Veränderung nur ihr Verhältniß zu einander, nur eine zufällige Ansicht, also nur ihren äußeren Zustand betreffe. Er handelt ausführlich, wie er nicht anders kann, von den Bewegungen der Körper, ihren Gesetzen und Ursachen; aber zugleich unterläßt er nicht, uns zu erinnern (386 f.), daß die

Bewegung nicht ein Zuſtand des Realen, ſondern lediglich ein objektiver Schein ſei, von dem ſich überdieß, wie wir geſehen haben, gar nicht angeben läßt, wo er eigentlich ſeinen Sitz hat. Er macht ſeine Lehre von der Durchdringung der Realen zur Grundlage ſeiner ganzen Naturerklärung; und wie er ihrer „vollkommenen Durchdringung“ zuliebe die Undurchdringlichkeit der Materie ganz und gar für einen Wahn erklärt (z. B. VI, 391), ſo führt er andererſeits weit die meiſten Naturerſcheinungen auf ihre unvollkommene Durchdringung zurück; aber dem, was dieſer Begriff allein bedeuten kann, der Ausübung unvollkommener Störung und Selbſterhaltung, unterſchieben ſich jetzt noch mehr als früher Raumanſchauungen, und wiewohl er ſelbſt dieß (IV, 347) ausdrücklich als eine Fiktion anerkennt, behandelt er doch die vielen mit Einem und demſelben unvollkommen verbundenen Realen wie körperliche Atome, die theilweiſe in ihm ſtecken, theilweiſe aus ihm hervorragen. Die primitivſten Unterſchiede der Materie werden daraus hergeleitet, daß zwiſchen ihren Elementen entweder 1) ein ſtarker und gleicher, oder 2) ein ſtarker aber ſehr ungleicher, oder 3) ein ſchwacher und gleicher, oder 4) ein ſchwacher und ſehr ungleicher Gegenſatz ſtattfinde; der erſte von dieſen vier möglichen Fällen ſoll die ſtarre oder feſte Materie ergeben, der zweite den Wärmeſtoff, der dritte das Electricum, der vierte den Aether. Den letzteren hält Herbart (445 ff. 348) nicht allein für den Träger des Lichts, ſondern auch der Schwere; indem er nämlich die Wirkung in die Ferne beſtreitet, will er die Schwere daraus herleiten, daß jeder Körper den Aether zu einem beſondern Syſtem von Schwingungen veranlaſſe, deren Rückwirkung die entfernten Körper gegen ihren gemeinſchaftlichen Schwerpunkt hintreibe. Weiter kann ich hier auf Herbart's Behandlung der unorganiſchen und der organiſchen Phyſik um ſo weniger eintreten, da dieſelbe ebenſowenig, als die hegel'ſche Naturphiloſophie, einen erheblicheren Einfluß auf die Naturwiſſenſchaft gehabt hat.

Weit wichtiger ist seine Psychologie, deren metaphysische Grundlagen der vierte Theil der Metaphysik, die Eidolologie, enthält. Die leitenden Gedanken für Herbart's Behandlung dieser Wissenschaft ergeben sich aus der Ontologie. Die gewöhnliche Vorstellung über die Seele, nach der sie zwar unkörperlich, aber von Hause aus mit verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten ausgestattet sein soll — diese Vorstellung erscheint ihm gerade so widersprechend, wie überhaupt die des Dinges mit vielen Merkmalen; und er wird nicht müde, aus diesem Gesichtspunkt namentlich die Lehre von den Seelenvermögen mit der herbsten Kritik zu verfolgen. Das vorstellende Subjekt oder die Seele kann seiner Ansicht nach nur eine durchaus einfache Substanz sein, unzerstörbar wie alle Realen. Ihre Qualität ist uns unbekannt; ihre Thätigkeit besteht, wie die jedes Realen, in ihrer Selbsterhaltung. Diese Thätigkeit ist an sich selbst eine durchaus einfache; eine Vielheit kann — nicht in sie selbst, sondern in ihre Erscheinung — nur dadurch kommen, daß sie mit andern realen Wesen in einem bestimmten Verhältniß steht. Die Gesammtheit dieser Wesen bildet den Leib, eine Zusammensetzung von Realen, welche durch die vielfachsten Complicationen ihrer Selbsterhaltungen mit einander verknüpft sind; die Verbindung der Seele mit dem Leibe folgt denselben Gesetzen, wie jede Verbindung von Realen überhaupt. Der Sitz der Seele ist im Gehirn, wo sie sich, wie Herbart annimmt, in einem bestimmten Raume bewegt. Aus ihrem Zusammensein mit den Wesen, die ihren Leib bilden, und zunächst mit den centralen Nervenenden, ergeben sich einerseits für sie selbst, andererseits für die mit ihr verbundenen Realen Störungen, gegen welche die eine wie die andern Selbsterhaltungen ausüben. Die Selbsterhaltungen der letzteren manifestiren sich in den körperlichen Funktionen; die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Die Seele ist daher nicht an sich selbst eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen; aber für uns ist das Vorstellen das einzige

wirkliche Geſchehen, wovon wir ein unmittelbares Bewußtſein haben. (V, 289 ff. VI, 390 ff. u. a. St.)

Aus dem gegenſeitigen Verhältniß der Vorſtellungen ſind nun nach Herbart alle Erſcheinungen des geiſtigen Lebens zu erklären. Je nachdem die Vorſtellungen einander entgegengeſetzt oder vereinbar ſind, werden ſie ſich hemmen oder verbinden, und im letzteren Fall werden ſich theils Complicationen, theils Verſchmelzungen ergeben, die beide wieder bald vollkommen, bald unvollkommen ſind: Complicationen, wenn ſich Vorſtellungen verbinden, die verſchiedenen Continuen angehören und wegen dieſer ihrer Ungleichartigkeit ſich nicht hemmen können (wie etwa die Vorſtellungen grün und ſauer, welche im Bild einer Gurke complicirt ſind); Verſchmelzungen, wenn Vorſtellungen zuſammentreffen, die zu Einem Continuum gehören. Durch die Hemmung entſteht eine Spannung der Vorſtellungen gegen einander; ein Theil derſelben wird unter die „Schwelle des Bewußtſeins“ (wobei Herbart wieder zwiſchen der ſtatiſchen und der mechaniſchen Schwelle unterſcheidet) herabgedrückt, ein anderer Theil erhält ſich, in verſchiedenen Verhältniſſen, über der Schwelle; die niedergedrückten Vorſtellungen ſtreben auf, denn jede Vorſtellung iſt als Selbſterhaltung der Seele Widerſtand gegen eine Hemmung; die complicirten und verſchmolzenen erfahren durch einander verſchiedenartige Hemmungen und Förderungen („Complications- und Verſchmelzungshülfen“), und es ergiebt ſich ſo ein verwickeltes Ganzes von Wirkungen und Gegenwirkungen, welches aber in allen Theilen durch die allgemeinen mechaniſchen und ſtatiſchen Geſetze beherrſcht iſt. Die Pſychologie als die „Statik und Mechanik des Geiſtes“, ſoll dieſe Geſetze beſtimmen, und die Erfolge berechnen, welche unter den verſchiedenen, in den möglichen Verhältniſſen der Vorſtellungen liegenden Bedingungen ſich ergeben. Das Verfahren, deſſen ſie ſich hiebei zu bedienen hat, iſt von dem der allgemeinen Mechanik nicht verſchieden: die Pſychologie ſoll *mathematiſch* behandelt werden, und Herbart ſelbſt ſtellt

in eingehender Unterſuchung die Formeln auf, nach denen die verſchiedenen pſychiſchen Vorgänge zu berechnen ſind.

Auch diejenigen Seelenthätigkeiten, welche man gewöhnlich von der Vorſtellungsthätigkeit unterſcheidet, kann Herbart, ſeinem ganzen Standpunkt gemäß, nur für Erſcheinungen halten, die ſich aus dem Mechanismus der Vorſtellungen ergeben. Das Gefühl entſteht, wenn ſich eine Vorſtellung durch das Gleichgewicht emportreibender und hemmender Kräfte im Bewußtſein erhält. Das Begehren iſt das Hervortreten einer Vorſtellung, die ſich gegen Hinderniſſe aufarbeitet und dabei die andern Vorſtellungen nach ſich beſtimmt; in demſelben Maße, wie dieſer Proceß vom Bewußtſein beherrſcht wird, iſt das Begehren ein vernünftiges; aber auch in dieſem Fall iſt es nur das mechaniſche Verhältniß der Vorſtellungen und Vorſtellungsmaſſen, welches den Ausſchlag giebt; an eine Wahlfreiheit in Kant's Sinn kann nicht gedacht werden, da ſie dem Cauſalitätsgeſetz widerſprechen und jede Charakterbildung unmöglich machen würde (VI, 75 f. 347 ff. 385 ff. V, 319). Die ganze Complexion der Vorſtellungen, die mit der Seele in Verbindung ſtehen, bildet das, was man das Ich nennt. Auf dieſe letztere Beſtimmung legt Herbart um ſo größeren Werth, da der gewöhnliche Begriff des Ich ſeiner Anſicht nach an ſo auffallenden Widerſprüchen leidet, daß dieſelben nirgends im Gegebenen ſo gedrängt, wie hier, liegen. Das Ich ſoll das ſich ſelbſt Wiſſende, ſich Vorſtellende ſein, und eben hierin, im Selbſtbewußtſein, ſoll ſein Weſen beſtehen. Aber, fragt unſer Philoſoph, was ſoll dieß heißen: „das Ich ſtellt ſich vor?“ Das Ich iſt eben das Sichvorſtellende; ſagt man daher, das Ich ſtelle ſich vor, ſo ſagt man: das Sichvorſtellende ſtelle das Sichvorſtellende vor. Aber in dieſem Satze kommt ſowohl im Subjekt als im Objekt wieder das Ich (als Sich) vor; dieſes müßte daher wieder erklärt werden und könnte wieder nur als das Sichvorſtellende erklärt werden, ſo daß wir eine in's unendliche gehende Wiederholung desſelben Begriffs, ein endloſes

idem per idem erhielten und der wirkliche Begriff des Ich gar nie vollzogen werden könnte. Soll ferner das Subjekt jenes Vorstellens mit dem Objekt identisch sein, so können beide nicht als Subjekt und Objekt unterschieden werden; werden sie umgekehrt unterschieden, so müßten die Entgegengesetzten eben als entgegengesetzte einerlei sein, und auch dieser Unsinn würde sich in's unendliche wiederholen (V, 274 ff. IV, 304 ff.). Diesen Widersprüchen läßt sich nur dadurch entgehen, daß der Begriff des Ich nach der Methode der Beziehungen behandelt, daß es aus der einfachen Substanz, welche das Subjekt und der Grund aller unserer Vorstellungen sein soll, in das zusammengesetzte Produkt derselben verwandelt wird. Wie das Ding nur den Punkt bezeichnet, in dem verschiedene Reihen von Bildern zusammentreffen (s. o. S. 846), so bezeichnet das Ich den Punkt, in welchem alle unsere Vorstellungsreihen zusammentreffen, und die Vorstellung des Ich oder das Selbstbewußtsein entsteht uns nur dadurch, daß wir diesen Punkt von den einzelnen Reihen, die sich in ihm schneiden, unterscheiden. Dieser Punkt ist aber kein fester, sondern er wechselt fortwährend zugleich mit den Reihen, durch deren Zusammentreffen er entsteht, und es ist nicht Ein Wesen, welches im Selbstbewußtsein sich selbst vorstellt, sondern die appercipirenden Vorstellungsmassen sind andere als die appercipirten; weil aber von jeder einzelnen der letztern abstrahirt werden kann, entsteht die Täuschung, als ob auch von allen zusammen abstrahirt werden könnte, die Vorstellung des Ich als des nur sich selbst wissenden, mit sich identischen Wesens. (VI, 188 ff. 228 ff. vgl. 360 u. a. St.).

Herbart hat diese psychologische Theorie, welche hier nur nach ihren hervortretendsten Zügen bezeichnet werden konnte, mit großer Sorgfalt in's einzelne ausgeführt, und er nimmt mit derselben unstreitig in der Geschichte der Psychologie eine bedeutende und ehrenvolle Stelle ein. Durch den Nachdruck, mit dem hier auf eine streng naturwissenschaftliche Erklärung des geistigen

Lebens gedrungen, den Ernst, mit dem sie versucht wird, durch die Schärfe der psychologischen Beobachtung, die einschneidende Kritik der herkömmlichen Annahmen und Begriffe haben Herbart's psychologische Arbeiten einen sehr eingreifenden und über die Grenzen seiner Schule weit hinausgehenden Einfluß gehabt, und sie werden noch lange auch solchen, die sich im Princip von der Richtigkeit seiner Voraussetzungen und seines Verfahrens nicht zu überzeugen wissen, die vielfachsten Belehrungen und Anregungen darbieten. Aber je folgerichtiger und vollendeter diese Theorie von ihrem Urheber entwickelt ist, um so deutlicher treten auch ihre Lücken und Schwächen hervor, um so weniger lassen sich die Fragen zurückdrängen, auf welche sie uns die Antwort schuldig bleibt. Es ist schon oben (S. 844 f.) darauf hingewiesen worden, daß Herbart's Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen, dieser Mittelpunkt seiner Metaphysik, zu keinem wirklichen Verhältniß der realen Wesen und keiner wirklichen Veränderung dieses Verhältnisses, sondern nur zu dem Schein derselben hinführen, alles objektive Geschehen in eine subjektive Erscheinung verwandeln würde. Das gleiche muß natürlich von dieser Lehre auch in ihrer Anwendung auf die Psychologie gelten. Auch hier müssen wir fragen, wie denn die Seele durch diejenigen Realen, welche ihren Leib bilden, mit Störungen bedroht und zu Selbsterhaltungen angeregt werden könnte; was daher alle jene von Herbart mit diesem großen Aufwand von Scharfsinn beschriebenen und erklärten psychologischen Vorgänge anderes sein könnten, als Erscheinungen, die nur in unserer Vorstellung, unserer Auffassung des Seelenlebens existiren, die Seele selbst aber als dieses einfache und unveränderliche Reale gänzlich unberührt lassen? Aber möchte man sich auch vielleicht in der Ontologie zu dieser idealistischen Consequenz entschließen, selbst auf die Gefahr hin, Herbart's eigentlicher Meinung zu widersprechen und eine für sein System unentbehrliche Zweideutigkeit zu zerstören, so ist der Psychologie auch dieser Ausweg abgeschnitten.

Denn gesetzt auch, die Vielheit und der Wechsel der Vorstellungen falle nur in die Erscheinung, so setzt doch diese selbst ein vorstellendes Wesen voraus, dem sie erscheint, sie ist nur in der vorstellenden Seele vorhanden. Ist aber in der Seele die Vorstellung eines Mannigfaltigen und einer Verbindung dieses Mannigfaltigen, so ist in ihr, und zwar in ihr selbst, nicht blos in einer „zufälligen Ansicht“ von ihr, auch eine Mannigfaltigkeit und eine Verbindung von Vorstellungsakten, denn nur dadurch kann jene Vorstellung entstehen; ist in der Seele die Vorstellung der Veränderung, so ist in ihr auch eine Veränderung der Vorstellungen, denn nur dadurch, daß ihre Vorstellungen sich ändern, kann ihr der Schein entstehen, als ob sich in den Dingen etwas geändert habe. Sollen sich endlich jene Erscheinungen aus dem Zusammensein der Seele mit andern Realen ergeben, so müssen diese auf sie einwirken; und auch diese Einwirkung kann man nicht in das Gebiet der zufälligen Ansichten verweisen, sondern das Reale, das wir Seele nennen, muß selbst von ihr getroffen werden, da sie sonst keine Vorstellungen in ihm hervorrufen könnte, diese Vorstellungen aber allein es sind, in denen die Erscheinung als psychologischer Schein ihren Sitz hat. Damit also die Erscheinung möglich sei, müssen wir der Seele alles das zuschreiben, was nach Herbart's metaphysischen Voraussetzungen keinem Realen zugeschrieben werden darf: eine Vielheit von Bestimmungen neben der Einheit des Wesens, einen Wechsel dieser Bestimmungen, ein Bestimmtwerden durch anderes. Daß Herbart das eine zugiebt, und das andere läugnet, daß er die Vorstellungsprocesse erklären will und doch kein Subjekt übrig läßt, in dem sie sich vollziehen könnten, dieß ist — ganz abgesehen von allem andern, was man gegen sie einwenden könnte — der Grundwiderspruch seiner Psychologie.

Nur eine Folge dieses Widerspruchs und der Verlegenheit, in die er durch denselben geräth, ist die eigenthümliche Unklarheit, in welcher der Grundbegriff seiner ganzen Psychologie, der

Begriff der Vorstellung, von Herbart gehalten wird. Während die Vorstellungen ursprünglich nichts anderes sein können und sein sollen, als die Selbsterhaltungen der Seele, die Formen, welche ihre an sich einartige Selbsterhaltung in ihrem Verhältniß zu anderen Wesen annimmt, werden sie Herbart im weiteren Verlaufe zu Kräften, die mit einander in Wechselwirkung stehen, und sie werden auch als Kräfte bezeichnet (z. B. V, 289. 389); es wird ihnen selbst wieder ein Vorstellen beigelegt, wenn von beobachteten und beobachtenden, appercipirten und appercipirenden Vorstellungsmassen gesprochen wird (VI, 190. 360 u. o.); ja in dem, was Herbart über ihr Aufstreben, ihr Emporsteigen und Sinken, ihre Verschmelzungen und Complicationen sagt, werden sie wie reale Wesen, Moleculen oder gasförmige Körper behandelt, die sich in einem gegebenen Raume drängen und stoßen, verbinden und trennen. Das letztere kann nun freilich nicht eigentlich genommen werden; aber andererseits können wir auch von dem Bilde nicht abstrahiren und es in seine begriffliche, ohnedem schwer anzugebende Bedeutung übersetzen, wenn Herbart's Darstellung der psychischen Vorgänge ihren eigenthümlichen Charakter behalten, wenn jene Statik und Mechanik des Geistes möglich sein soll, in deren Entdeckung er selbst das Hauptverdienst seiner Psychologie sieht. Aus den Voraussetzungen seiner Theorie lassen sich die Vorstellungen nicht blos nicht als reale Vorgänge in der Seele, sondern nicht einmal als Bewußtseinserscheinungen denkbar machen; gerade dadurch sieht er sich aber genöthigt, ihnen eine Realität und Selbständigkeit beizulegen, welche ihnen in dieser Weise nicht zukommt und nicht zukommen kann.

Von hier aus gewinnt nun auch Herbart's Verhältniß zur Zeitphilosophie ein verändertes Aussehen. Seiner ursprünglichen Absicht nach wollte Herbart dem nachkantischen Idealismus mit einer realistischen Metaphysik, seinen aprioriſchen Constructionen mit einem naturwissenschaftlichen Verfahren entgegentreten. In Wahrheit löst sich ihm das wirkliche Geschehen noch in ganz

anderer Weiſe, als jenem, in einen ſubjektiven Schein auf. Im Hintergrund der Erſcheinung ruhen die Realen als Dinge-an-ſich, von deren wirklicher Qualität wir ſchlechterdings nichts wiſſen, dagegen fällt alles, was den wirklichen Inhalt unſerer Vorſtellungen ausmacht, ganz und gar in das Gebiet des Scheines, es entſteht uns nur durch eine zufällige Anſicht eines Zuſammenſeins der realen Weſen, welches ſeinerſeits gleichfalls in keinem realen Verhältniß derſelben, ſondern wieder nur in einer zufälligen Anſicht beſtehen könnte; und dieſer Schein ſelbſt hat, wenn wir näher zuſehen, keinen Ort, in dem er ſich bilden, kein Subjekt, dem er entſtehen könnte. Ebenſowenig gelingt es ihm mit der Methode, durch die er den aprioriſchen Conſtructionen ein Ende machen will. Alle jene Einwendungen gegen die gegebenen Begriffe, auf die Herbart ſeine eigene Metaphyſik gründet, beruhen ſchließlich doch nur auf ſeinen Beſtimmungen über das Seiende; dieſe Beſtimmungen hat er aber nicht auf Grund der Erfahrung, durch wiſſenſchaftliche Analyſe derſelben gewonnen, ſondern ſie ſind eine aprioriſche Vorausſetzung, für die er keinen weiteren Beweis nöthig findet. So will er denn freilich das Gegebene erklären, aber die Richtung dieſer Erklärung iſt zum voraus durch Principien vorgezeichnet, die weder aus der Erfahrung geſchöpft, noch an ihr bewährt ſind. Auch Herbart kann mithin die idealiſtiſche und aprioriſtiſche Neigung der nachkantiſchen Philoſophie nicht verläugnen und gerade weil er ihr entgehen möchte, kommt ſie bei ihm nur um ſo deutlicher zum Vorſchein.

3. Fortſetzung: Herbart's Aeſthetik, praktiſche Philoſophie und Religionslehre.

Mit der Metaphyſik und ſelbſt mit der Pſychologie ſoll nach Herbart, dem ja ſchon Kant in der Trennung des Theoretiſchen und des Praktiſchen vorangegangen war, die Aeſthetik (in dem S. 837 angegebenen umfaſſenderen Sinn) in keiner ſolchen Verbindung ſtehen, daß ſie ihrem allgemeinen Inhalt nach irgend-

wie durch jene bedingt wäre; denn die Metaphysik hat es mit dem Gegebenen zu thun, die Urtheile des Wohlgefallens und Mißfallens dagegen sind, wie er glaubt, von der Kenntniß des Gegebenen in ihrem Ursprung ganz unabhängig, und erst bei ihrer Anwendung und ihrem Uebergang in einzelne Kunstlehren, wie Politik und Pädagogik, wird die Herbeiziehung der Psychologie nöthig. Indessen findet zwischen beiden doch auch bei Herbart ein engerer Zusammenhang statt, als er selbst einräumt. Wenn er die Ethik auf Aesthetik zurückführt, so liegt dieß ganz in der Richtung eines Determinismus, für den es folgerichtig wohl ein Urtheil über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Seienden geben kann, aber keine Forderung eines solchen, das sein soll, auch wenn es nicht ist; und wenn sich die sittlichen wie die ästhetischen Urtheile, ohne alle Rücksicht auf den Inhalt des Beurtheilten, ausschließlich auf seine formalen Verhältnisse beziehen sollen, so erinnert uns dieß daran, daß auch die Metaphysik sich nicht mit der Beschaffenheit, sondern nur mit den Verhältnissen der realen Wesen, nur mit den Formen beschäftigt, unter denen sich ihr Zusammensein darstellt [1]).

Den Gegenstand der Aesthetik bildet im allgemeinen das Schöne, oder wie auch gesagt wird, das, worauf die Geschmacksurtheile sich beziehen. Schön ist aber, im Unterschied von dem Begehrten und dem Angenehmen, das, was an den Objekten unwillkührlich gefällt. Nun läßt sich aber alles, was uns gefällt oder mißfällt, auch ohne Beifall oder Mißfallen rein theoretisch vorstellen; und da nun dasselbe nicht in derselben Beziehung, in der es gleichgültig ist, gefallen oder mißfallen kann, so schließt Herbart, die Materie der Dinge sei gleichgültig, nur ihre Form, nur die Verhältnisse gewisser einfachen Elemente seien der ästhetischen Beurtheilung unterworfen. Er verlangt daher von der

1) Zum folgenden vgl. man neben Erdmann (III, b, 318 ff.) auch Trendelenburg, Histor. Beitr. III, 122 ff.

Aesthetik, daß sie uns in die Auffassung der gesammten einfachen Verhältnisse versetze, die beim vollendeten Vorstellen Beifall und Mißfallen erzeugen (VIII, 11 ff. I, 124 ff.). Aus diesem Gesichtspunkt ist später in seiner Schule die Aesthetik im engeren Sinn bearbeitet worden. Er selbst hat sich in dieser Beziehung auf kurze Andeutungen (I, 146 ff. 159 ff. II, 106 ff. u. a. St.) beschränkt und sich aus dem Gebiete, das er im allgemeinen als das ästhetische bezeichnet, zu eingehenderer Darstellung den Theil ausgewählt, der sich mit dem sittlich Schönen beschäftigt, die praktische Philosophie.

Von den übrigen Theilen der Aesthetik unterscheidet diese sich dadurch, daß sie es mit Willensbestimmungen zu thun hat; im übrigen gilt auch von ihr, was von der Aesthetik überhaupt gilt. Sie hat zu fragen, was in unserem Wollen an sich selbst gefällt oder mißfällt, und sie kann dieses nur in gewissen Verhältnissen der Willensthätigkeiten suchen. „Die sittlichen Elemente sind gefallende und mißfallende Willensverhältnisse" (I, 137). Welches diese sind, läßt sich in durchaus allgemeingültiger Weise angeben: „vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses führt das gleiche Urtheil mit sich"; aber diese Urtheile lassen sich, wie Herbart glaubt, nicht auf Ein höheres gemeinschaftliches Princip zurückführen. Wollen wir daher die Vorstellung der einfachsten absolut gefallenden Willensverhältnisse mit dem Namen der sittlichen Musterbegriffe oder Ideen bezeichnen, so wird von denselben nur in der Mehrzahl gesprochen werden dürfen. (I, 137. VIII, 25 ff.).

Näher sind es der ursprünglichen sittlichen Ideen nach Herbart fünf. Sieht man zunächst auf den Einzelnen und das Verhältniß seines Willens zu sich selbst, so gefällt theils die Einstimmung des Willens mit dem eigenen Urtheil, die innere Freiheit, theils das richtige Größenverhältniß der Strebungen, die Vollkommenheit, und so erhalten wir an diesen Begriffen die zwei ersten sittlichen Ideen. Faßt man andererseits

das Verhältniß des Einzelnen zu Andern in's Auge, und betrachtet man dieſes zunächſt als ein blos *vorgeſtelltes*, ſo wird man derjenigen Beſtimmung dieſes Verhältniſſes Beifall geben, derzufolge der Wille die Befriedigung des fremden Willens unmittelbar zu ſeinem Gegenſtand macht, und darin beſteht das *Wohlwollen*, die dritte von den ſittlichen Ideen. Betrachtet man endlich das gleiche Verhältniß als ein *wirkliches*, ein Verhältniß mehrerer in die Sinnenwelt eingreifender und ſich darin gegenſeitig hemmender Willen, ſo zeigt ſich einestheils ein *Mißfallen am Streite*, es wird verlangt, daß er vermieden werde, daß jeder Wille den ihn hemmenden Willen der Andern zulaſſe, ihm etwas überlaſſe, und daß dieß alle gleichmäßig thun; und hieraus ergiebt ſich die Idee des *Rechts*, d. h. der Einſtimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge. Anderntheils mißfällt nicht minder die Störung, welche entſteht, wenn die abſichtliche Wohlthat oder Uebelthat unerwiedert bleibt, und ſo erhalten wir die Idee der *Billigkeit* oder der *Vergeltung*. Aus der Anwendung dieſer fünf urſprünglichen Ideen auf die Geſellſchaft entſtehen dann weiter vier abgeleitete oder geſellſchaftliche Ideen. Der Idee des Rechts entſpricht die Idee der Rechtsgeſellſchaft, der Vergeltung das Lohnſyſtem, dem Wohlwollen das Verwaltungsſyſtem, der Vollkommenheit das Cultursyſtem. Alle dieſe Syſteme vereinigen und durchdringen ſich in der „beſeelten Geſellſchaft“ (VIII, 101 ff.), dem Ganzen, das von einem gemeinſchaftlichen auf ihre Darſtellung gerichteten Willen erfüllt iſt, das aber wieder verſchiedene, vollkommenere und unvollkommenere, engere und umfaſſendere, ſich unter- und übergeordnete Formen hat. „Die Eigenheit eines Vernunftweſens, vermöge deren es den praktiſchen Ideen gemäß Gegenſtand des Beifalls wird“, iſt die *Tugend*; in einer Auseinanderſetzung deſſen, was in den verſchiedenen Fällen zu thun und zu laſſen iſt, und der Geſinnung, mit welcher darüber zu beſchließen iſt, beſteht die *Pflichtenlehre*; wiewohl aber Her-

bart ſelbſt die Grundzüge einer ſolchen entwirft, findet er doch, ſie ſei immer unzulänglich, da ſie nur einzelne Momente hervorheben könne, aber die genaue Abmeſſung des richtigen Handelns einem jeden für jeden konkreten Fall überlaſſen müſſe. (VIII, 107 ff. 150 ff.). Die Bildung zur Tugend bildet den Mittelpunkt der Erziehung. Mit der Erziehungslehre, der Pädagogik, hat ſich Herbart als Schriftſteller fortwährend eifrig und ſorgfältig beſchäftigt, und auch in ſeiner Schule iſt dieſes Fach im Zuſammenhang mit der Pſychologie fleißig angebaut worden; die gegenwärtige Darſtellung kann jedoch auf ſeine Leiſtungen in demſelben nicht näher eingehen.

Aus dem Bedürfniß der Geſellſchaft entſpringt der Staat. Soll die Geſellſchaft Beſtand haben, ſo bedarf es eines äußeren Bandes, einer Macht, die ſie zuſammenhält; und dieſe Macht muß den ganzen Boden, auf welchem die einander durchkreuzenden geſellſchaftlichen Sphären ſich begegnen, allein beherrſchen, um ſie alle zu beſchützen und jedem Zuſammenſtoß zwiſchen ihnen vorzubeugen. Der Staat iſt daher nichts anderes, als „Geſellſchaft durch Macht geſchützt", und ſein Zweck iſt die Summe der Zwecke aller auf ſeinem Machtgebiet gebildeten Geſellſchaften, der Rechtsgeſellſchaft, des Lohnſyſtems, des Verwaltungs- und Kulturſyſtems. Der Beſchränkung des Staatszwecks auf den Rechtsſchutz widerſpricht Herbart, und der Theorie, welche die Staatslehre auf die Rechtsidee allein gründen will, hält er entgegen, die Verbindung der Menſchen zum Staate ſei überhaupt nicht Ausfluß irgend einer Idee, ſondern das Werk einer pſychologiſchen Nothwendigkeit, und wenn die in den Gemüthern lebendig gewordenen Ideen hiezu mitwirken, ſo gelte dieß doch nicht blos von der Rechtsidee, ſondern von allen praktiſchen Ideen. Zunächſt beruht der Staat, wie er ſagt, darauf, daß ſich unter den Menſchen der Unterſchied der Stände, der Dienenden, Freien, Angeſehenen und Herrſchenden bildet. Was aber die Menſchen in dieſes Verhältniß zuſammenführt, iſt ein Dreifaches: der

Privatwille der Einzelnen, durch den sie sich zu einem allgemeinen Willen vereinigen, die „Form“ oder die politischen Einrichtungen, und die Macht. Herbart seiner Seits legt unter diesen drei Stücken, im ausgesprochenen Gegensatz zu der vorherrschenden Neigung der Zeit, den Verfassungsformen einen so geringen Werth bei, daß er von dem Tadel, die Bedeutung freier politischer Institutionen unterschätzt zu haben, nicht freizusprechen ist. Die Formen folgen, wie er glaubt (VIII, 130. II, 134) aus dem Gemeinwillen und den natürlichen Bedingungen seiner Verwirklichung von selbst, und die eigentliche Bürgschaft für den Bestand der Staatsordnung und den heilsamen Gebrauch der Staatsmacht liegt weit mehr in den Sitten des Volks und dem guten Willen der Regierung, als in irgend einer verfassungsmäßigen Garantie. „Eine edle Nation,“ ruft er aus, „falls sie das Glück hat, eine edle Regierung zu besitzen, richte geradezu auf diese ihr Vertrauen, und blicke dankbar gen Himmel! Sie hüte sich zu künsteln!“ (II, 144). Seiner Ansicht nach handelt es sich bei der Staatskunst weniger um die Erfüllung rechtlicher Anforderungen, als um die Berechnung einer psychologischen Nothwendigkeit. Sie soll die Gesellschaften, welche der Staat vorfindet, und unter denen Herbart außer den obengenannten namentlich auch die Ehen und die Kirchen hervorhebt, in das richtige Verhältniß bringen, das Gleichgewicht der socialen Kräfte herstellen. Sie leistet dieß durch eine dreifache Thätigkeit: die wiederherstellende, die erhaltende und die verbessernde. Die Gesetze aber, denen sie hiebei zu folgen hat, ergeben sich aus der Psychologie: der Statik und Mechanik des Geistes entspricht die Statik und Mechanik des Staates, deren Grundlinien Herbart, wenn auch nur in aphoristischen Andeutungen, entworfen hat[1]). Ueber den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen im Staatsleben findet man bei ihm manche treffende Bemerkung,

1) VIII, 127 ff. II, 132 ff. vgl. 80 ff. VI, 17—48. IX, 221 ff. 405 ff.

den Schwächen des damaligen Liberalismus, seiner Ueberschätzung der politischen Formen, seiner Vernachlässigung der realen, in den gesellschaftlichen Zuständen liegenden Bedingungen ihrer Wirksamkeit tritt er mit richtiger Einsicht entgegen; aber ihm selbst fehlt es doch zu sehr an dem specifisch politischen Sinn und Blick, seiner Theorie zu sehr an einem klaren, mit fester Hand durchgeführten Princip, seine ganze politische Haltung ist eine zu passive und im beschränkten Sinn conservative, zu sehr bloßes Gehenlassen und Zusehen, als daß sich auf diesem Gebiete eine bedeutende und eingreifende Leistung von ihm hätte erwarten lassen.

Wie sich nun in der Politik und Pädagogik die Psychologie mit der praktischen Philosophie zur Lösung einer praktischen Aufgabe verbindet, so beruht auch die *Religion* und die Religionslehre auf einer Verbindung theoretischer und praktisch-ästhetischer Elemente. Das Bedürfniß, welchem die Religion entgegenkommt, ist ein ethisches: sie soll den Leidenden trösten, den Verirrten zurechtweisen, den Sünder bessern und dann beruhigen. Sie bildet insofern eine Ergänzung zu den Lehren von Gütern, Tugenden und Pflichten. Alle bedürfen dieser Ergänzung, weil niemand moralisch vollkommen gesund ist, weil jeder bisweilen mit seinen sittlichen Motiven in's Schwanken geräth; auch dem Staat ist sie unentbehrlich, denn die Kirche ist das Band, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo seine Fugen anfangen zu klaffen, und er hat deßhalb den Kirchen den Schutz zu gewähren, dessen sie ihrerseits nicht entrathen können, da sie sich auf dem Boden des Staates bewegen, auf dem er allein zu regieren und Ordnung zu halten hat. Liegt aber auch das *Bedürfniß* des religiösen Glaubens zunächst auf dieser Seite, so gründet sich doch seine *Berechtigung* in der Hauptsache auf teleologische Erwägungen, zu denen uns die Naturbetrachtung hinführt; Erwägungen, welche sich Herbart aus ähnlichen Gründen aufdrängen, wie (nach S. 154 f.) Leibniz. Denn wenn auch

alle natürlichen Vorgänge als ſolche mechaniſch zu erklären ſind, ſo iſt doch jede ſolche Erklärung nur unter gegebenen meiſt ſehr mannigfaltigen und zuſammengeſetzten Bedingungen möglich; dieſe Bedingungen könnten aber alle an ſich ſelbſt auch anders beſtimmt ſein und daß ſie durch den bloßen Zufall, ohne eine zweckſetzende Intelligenz, ſo wie ſie ſind zuſammengeführt ſeien, iſt ſo außerordentlich unwahrſcheinlich, daß der Glaube an dieſe Intelligenz, wenn auch nicht mit voller wiſſenſchaftlicher Strenge erwieſen, doch als ein ausreichend begründeter erſcheint. Andererſeits begreift es ſich aber aus dieſem Urſprung der Religion, daß die Gottheit kein Gegenſtand des Wiſſens, nichts in ſcharfen Begriffen aufzufaſſendes iſt, daß ſich jeder ſeinen Gottesbegriff nach ſeinem Gemüth bildet; ſo gewiß auch die metaphyſiſche Spekulation dazu benützt werden kann, in Verbindung mit den praktiſchen Ideen von dem vortrefflichſten der Weſen unangemeſſene Vorſtellungen abzuwehren[1]). Genauer und in ſelbſtändiger Unterſuchung iſt Herbart weder auf den Gottesbegriff (der auch ſeiner Metaphyſik ganz beſondere Schwierigkeiten dargeboten haben würde), noch auf das Weſen und die Hauptformen der Religion eingegangen; und ſo erklärt es ſich um ſo eher, daß in ſeiner Schule verſchiedene Anſichten über dieſe Fragen hervortreten, und neben der vorherrſchenden, mit Herbart's eigener Denkweiſe übereinſtimmenden Richtung auf einen nüchternen moraliſchen Rationalismus auch ein kraſſer Wunderglaube in derſelben ſeine Vertretung gefunden hat.

4. Beneke.

Mit Herbart berührt ſich der Berliner Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) nicht blos durch ſeine Pſychologie, ſondern auch durch ſeine praktiſche Philoſophie und ſeine Pädagogik; und in der ſpäteren Ausführung ſeines Syſtems (ſeit 1822) läßt

1) I, 158, 275 ff. II, 56 ff. IV, 328 ff. 611 ff. vgl. III, 132 ff.

ſich auch Herbart's Einfluß nicht verkennen, wogegen er zu der erſten Ausbildung ſeiner Anſichten hauptſächlich durch Kant, Jacobi und Schleiermacher angeregt worden war. Während aber Herbart ſeine Pſychologie auf die Metaphyſik gründet, will Beneke die Metaphyſik, ſoweit er ſie überhaupt zuläßt, auf die Pſychologie gründen; und in dieſer ſelbſt ſchließt er ſich zwar mit dem Verſuche, das Seelenleben aus ſeinen erſten Elementen genetiſch zu erklären, an Herbart an, aber in ſeinen allgemeinen Vorausſetzungen und ſeinem Verfahren unterſcheidet er ſich von jenem ſehr erheblich. Bei Herbart beruht die Erklärung des Gegebenen, welche er von der Philoſophie verlangt, auf Begriffen, die ihm vor aller Erfahrung feſtſtehen. Beneke dagegen ſieht den Grundfehler der neueren deutſchen Philoſophie darin, daß ſie überhaupt etwas anderes als Erfahrungswiſſenſchaft ſein will. Seiner Anſicht nach kann die Philoſophie nur von dem ausgehen, was uns unmittelbar gegeben iſt, und ein ſolches iſt nur das im Bewußtſein gegebene. Sie hat ſich daher durchaus auf die innere Erfahrung zu gründen: die Pſychologie ſoll, wie bei Fries, wenn auch in anderer Behandlung, die philoſophiſche Grundwiſſenſchaft ſein. Sie kann und muß dieß um ſo mehr, da unſere Seele, wie Beneke glaubt, das einzige iſt, das wir erkennen, wie es an ſich iſt; eine Vorausſetzung, mit deren wiſſenſchaftlicher Begründung und Beſtimmung es der Philoſoph freilich viel zu leicht genommen hat.

In den pſychologiſchen Unterſuchungen, welchen Beneke den größten Theil ſeiner Schriften gewidmet hat, iſt es ſein durchgängiges Beſtreben, die Bewußtſeinserſcheinungen auf ihre einfachſten und urſprünglichſten Elemente zurückzuführen, und das abgeleitete und zuſammengeſetzte aus dieſen ſeinen Grundbeſtandtheilen als das natürliche Ergebniß ihrer Verbindung und Umbildung begreiflich zu machen. Nun zeigt uns unſer Bewußtſein die Seele als ein unräumliches und ſomit immaterielles Weſen, und wir haben keinen Grund, ſie für etwas anderes zu

halten, da wir sie ja nicht, wie die räumlichen Dinge, durch die äußeren Sinne wahrnehmen. Aber doch kann sie, nach Beneke's Ansicht, nicht in dem Sinn einfach sein, wie dieß Herbart behauptet hatte. So sehr dieser vielmehr mit der Bestreitung der gewöhnlich angenommenen, viel zu abgeleiteten und zusammengesetzten Seelenvermögen in seinem Recht ist, so muß doch nothwendig allem, was in der Seele geschieht, auch dem Aufnehmen und Aneignen gegebener Reize, eine Kraft oder ein Vermögen zu Grunde liegen, und da nun verschiedenartige Reize von ihr aufgenommen werden, müssen von Anfang an mehrere elementare Vermögen, oder „Urvermögen" in ihr liegen; sie muß aus gewissen mit einander auf's innigste verbundenen „Grundsystemen" bestehen. Durch diese Vermögen, deren sogar jeder einzelne Sinn mehrere umfassen soll, werden zuerst in Folge der äußeren Eindrücke sinnliche Empfindungen gebildet. Es sollen sich sodann 2) wie die Empfänglichkeit für neue Reize beweise, auch neue Urvermögen der Seele anbilden. In den aus den Urvermögen und den Reizen hervorgegangenen Gebilden (oder Akten) sind nun ferner 3) diese beiden Elemente derselben bald fest, bald beweglich mit einander verbunden; und in dem letzteren Falle streben die Seelengebilde ihre beweglichen Elemente gegen einander auszugleichen, dieselben fließen von den einen in die anderen über. Diejenigen, welche einen Theil ihrer Elemente abgegeben haben, können in Folge davon unbewußt werden; da aber der Rest doch fortdauert, bleiben sie als Spuren in der Seele und können deßhalb später wieder in's Bewußtsein erhoben, reproducirt werden. Sehen wir endlich 4) auf das Verhältniß der psychischen Gebilde, so zeigt sich, daß sie einander nach Maßgabe ihrer Gleichartigkeit anziehen und dadurch Verbindungen eingehen, welche durch hinzutretende Ausgleichung zu Verschmelzungen werden.

Vermittelst dieser vier „Grundproceſſe" soll sich nun das ganze Seelenleben aus den Urvermögen und den Reizen entwickeln. Schon in ihren Urvermögen stehen die Menschen an

Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit ſich nicht gleich, und es iſt dadurch, je nachdem es mit jeder von dieſen Eigenſchaften in dieſem oder jenem pſychiſchen Syſtem, dieſem oder jenem Sinn beſtellt iſt, die allgemeine Richtung des geiſtigen Lebens prädeterminirt. Aber alle Kräfte der ausgebildeten Seele, und daher auch die beſtimmteren Unterſchiede der geiſtigen Begabung unter den Einzelnen, entſtehen erſt im Laufe des Lebens unter dem Einfluß der äußeren Reize, ſie beſtehen in nichts anderem, als in den Spuren der früher erregten Gebilde, und ſind aus dieſem Grunde ebenſo mannigfaltig, wie dieſe Spuren, ſo daß der Menſch nicht blos Einen Verſtand, Eine Urtheilskraft u. ſ. f. hat, ſondern unzählige Verſtandeskräfte, Urtheilsvermögen, Willenskräfte u. ſ. w. Beneke läugnet deßhalb auch, daß die ſinnlichen Kräfte und Thätigkeiten der Seele von den geiſtigen der Art nach verſchieden ſeien; denn da das Geiſtige aus dem Sinnlichen ſtamme, ſo müſſen beide denſelben Urſprung haben, und auch das Sinnliche müſſe ſeiner Grundnatur nach geiſtig ſein. Auf die thieriſchen Seelen und ihre Empfindungen ſoll dieß zwar nicht ausgedehnt werden; doch ſollen ſich die menſchlichen von jenen urſprünglich nur durch die größere Kräftigkeit unterſcheiden, vermöge deren ihre Akte in ihnen vollkommener beharren und erſt in der Folge ſoll dieſer Gradunterſchied zu einem Artunterſchied werden. (Pragmat. Pſychol. I, 23 ff.) Bei dieſer Anſicht war es, wie Erdmann richtig bemerkt[1]), ſehr natürlich, daß Beneke für die menſchliche Entwicklung von der kunſtmäßigen Zuführung äußerer Reize, von der Erziehung und dem Unterricht, alles erwartete, und daß andererſeits ſeine Philoſophie gerade bei Pädagogen beſonderen Anklang fand.

Die abgeleiteten Bildungsformen der Seele, deren Beneke im ganzen fünf zählt, führen ſich auf zwei Hauptklaſſen zurück: Vorſtellungsgebilde und Stimmungsgebilde. Die erſteren betreffend

1) Grundriß der Geſch. d. Phil. II, 645.

handelt es sich dann wieder theils um die Reproduktion theils um die Combination der Vorstellungen. Die Reproduktion (auf welche auch die produktive Phantasiethätigkeit zurückgeführt wird) leitet Beneke, ähnlich wie Herbart, aus einem jeder einzelnen Vorstellung inwohnenden Streben zu ihrer Wiedererzeugung her. In der Combination der Vorstellungen besteht das Denken. Diese Combination betrifft aber theils gleichartige theils ungleichartige Vorstellungen. Auf die Combination gleichartiger Vorstellungen beziehen sich diejenigen Denkthätigkeiten, welche die Logik untersucht; aus der Verbindung ungleichartiger Vorstellungen zu ganzen Gruppen und Reihen ergeben sich die metaphysischen, auf das Sein und die Beschaffenheit desselben bezüglichen, Ueberzeugungen. Sowohl die Logik (auf die ich hier nicht näher eingehen kann) als die Metaphysik stützt sich bei Beneke durchaus auf die Psychologie. Das Sein und die allgemeinsten Verhältnisse desselben, die Inhärenz und die Causalität, sind uns als ursprüngliche Anschauungen in unserem Selbstbewußtsein gegeben; wir sind uns unseres eigenen Seins bewußt, wir finden in unserem Selbst viele Vermögen und Anlagen beisammen, wir finden uns in der Erzeugung von Vorstellungen als Ursachen einer Wirkung. Erst von uns selbst (unserer „Eigengruppe") übertragen wir diese Bestimmungen auf Dinge außer uns („Sachgruppen") und auf andere Menschen („Andergruppen"). Wir selbst sind uns in der Einheit aller Bestandtheile unseres Wesens, in dem Zusammen unseres eigenen Seins unmittelbar innerlich gegeben, das Vorgestellte ist daher hier mit dem Vorstellenden identisch. Bei den materiellen Dingen sind uns nur die Empfindungen zusammen gegeben, und wenn wir diesem subjektiven Zusammen ein objektives unterlegen, so thun wir dieß immer mit einer gewissen Unsicherheit, da wir ja dafür keine andere Gewähr haben, als die vielfache Wiederholung des Zusammenwahrnehmens. Die Seelen anderer Menschen fassen wir durch ihre Aeußerungen als die Zeichen dessen auf, was in ihnen vorgeht; aber die Auslegung dieser Zeichen ist

gleichfalls unſicher, und die Verbindung des einzelnen in den Andergruppen weniger innig, als in unſerer Eigengruppe. Wenn uns aber hiebei zunächſt nur die anderen Menſchen als Weſen, wie wir ſelbſt, erſcheinen, die übrigen Dinge dagegen, im Unterſchied von unſerer Seele, ſich als räumlich ausgedehnte darſtellen, ſo beſtehen doch auch ſie, wie Beneke glaubt, und aus der Wechſelwirkung der Seele mit dem Leibe beweiſt, in Wahrheit aus unräumlichen Kräften, welche unſerer Seele ihrem Grundweſen nach verwandt ſind, und ſich nur durch ihre geringere Kräftigkeit, nur dadurch von ihr unterſcheiden, daß die Seele ſchon unter den gewöhnlichen Umſtänden Bewußtſein entwickelt, das Leibliche nur unter ungewöhnlichen [1]). Andererſeits ſchließt aber Beneke aus der Mannigfaltigkeit deſſen, was den Inhalt unſeres Bewußtſeins ausmacht, daß das Ich ein aus den ſämmtlichen im Lauf unſeres Lebens entſtandenen Seelengebilden zuſammengeſetzter Complex ſei; eine Behauptung, mit der er ſich, wie in ſo manchem andern, trotz ſeines Widerſpruchs gegen Herbart, doch auch wieder an dieſen anſchließt.

Wie die Logik und die Metaphyſik auf den Vorſtellungsgebilden beruhen, ſo beruht die praktiſche Philoſophie auf den Stimmungsgebilden, den Gefühlen: die Moral auf den Gefühlen des Sittlichen und Unſittlichen, die Rechtslehre auf denen des Rechts und des Unrechts, die Aeſthetik auf denen des Schönen, des Erhabenen u. ſ. f. Was insbeſondere die Moral betrifft, ſo meſſen wir den Werth der Dinge, nach Beneke, an den Steigerungen und Herabſtimmungen, die unſere Gefühle, Vorſtellungen und Begehrungen durch ſie erfahren; je höher dieſelben durch etwas geſteigert werden, um ſo höheren Werth legen wir ihm bei. Auch wenn wir uns um fremdes Wohl und Wehe bekümmern, iſt dieß nur dadurch möglich, daß wir die in den

1) M. vgl. hiezu, was S. 409. 436 aus Kant, S. 316 aus Platner angeführt iſt.

Andern vorgehenden Steigerungen und Herabſtimmungen in uns nachbilden, es beruht mit Einem Wort auf Sympathie. Was aber unſern Zuſtand ſteigert oder herabſtimmt, dieß hängt ganz von unſerer bisherigen Entwicklung und ihren Bedingungen (vgl. S. 867 f.) ab: nicht einmal das Gefühls- und Begehrungsvermögen iſt uns angeboren, noch weniger können dieß unſere ſittlichen Begriffe und Grundſätze ſein, ſondern aus unſern Urvermögen und Angelegtheiten gehen unter dem Einfluß der gegebenen Reize unſere Gefühle, aus ihrer Reproduktion gehen die Werthvorſtellungen und Begehrungen, und aus dieſen die ſittlichen Begriffe und das Syſtem derſelben, das Sittengeſetz, hervor. Nichtsdeſtoweniger unterſcheidet auch Beneke zwiſchen der blos ſubjektiven und der objektiven Werthſchätzung. Einen objektiven Werth hat nur das, was vermöge der allgemein menſchlichen Entwicklung eine Steigerung der Stimmung herbeiführt, und je größer dieſe iſt, um ſo höher iſt jener Werth. Hierauf gründet ſich die allgemein gültige praktiſche Norm, die ſittliche Nothwendigkeit, die Pflicht. Je höher unſer Denken und Wollen ſich entwickelt, um ſo lebhafter fühlen, um ſo deutlicher erkennen wir dieſe Nothwendigkeit, und inſofern iſt das Sittengeſetz eine Forderung der Vernunft; aber angeboren iſt uns weder dieſe noch jenes.

Das gemeinſame Erzeugniß theoretiſcher und praktiſcher Motive iſt die Religion. Indeſſen erklärt ſich Beneke über ſie ebenſo behutſam und zurückhaltend, wie Herbart. Er vertheidigt den Unſterblichkeitsglauben gegen den Materialiſmus, aber ſo, als ob er ſelbſt ſeiner Sache nicht recht ſicher wäre. Er führt aus, daß das Gegebene als ein fragmentariſches und bedingtes uns nöthige, ſeine Ergänzung in einem Unbedingten, in der Gottheit zu ſuchen, die wir uns nur theiſtiſch denken dürfen; aber er verhehlt nicht, daß wir über ſie ſehr wenig wiſſen und ganz überwiegend auf einen Glauben beſchränkt ſeien, der mehr auf Gefühlen, als auf Begriffen, auf dem Bedürfniß nach einem höheren Halte unter den Uebeln und Wechſelfällen des Lebens, und namentlich auch

auf dem eines moraliſchen Haltes beruhe. Wenn man nichtsdeſtoweniger auch bei ihm Unterſtützung für einen ſupranaturaliſtiſchen Dogmenglauben geſucht hat, ſo mißkannte man ſeine ausgeſprochen rationaliſtiſche Denkweiſe. Beneke's Bedeutung liegt aber überhaupt nicht auf dieſer Seite. Er iſt weſentlich Pſycholog und Pädagog, er hat ſeine Stärke in der Beobachtung und Zergliederung des Seelenlebens; und auf dieſem Gebiete hat er ſich wirklich Verdienſte erworben und auf das Lob eines gewiſſenhaften und ſcharfſinnigen Forſchers Anſpruch zu machen. Im ganzen iſt aber doch ſein Standpunkt wie ſeine Begabung zu beſchränkt, als daß ſich eine durchgreifendere Einwirkung auf den Gang der deutſchen Philoſophie von ihm hätte erwarten laſſen.

5. Schopenhauer.

Ein weit reicheres und glänzenderes Talent war Arthur Schopenhauer aus Danzig (1788—1860), der Sohn der bekannten Erzählerin. Schopenhauer nimmt nicht blos als Schriftſteller eine hervorragende Stelle in der philoſophiſchen Literatur ein, ſondern er iſt auch ein Mann von ungewöhnlicher geiſtiger Begabung und vielſeitiger Bildung, welchen die Schärfe ſeines Denkens wie die Kraft ſeiner Anſchauung zur philoſophiſchen Forſchung entſchieden befähigte. Wenn er nichtsdeſtoweniger mit Beneke das Schickſal getheilt hat, daß er lange Zeit faſt unbeachtet blieb, und daß ſich ihm die Aufmerkſamkeit erſt gegen das Ende und nach dem Ende ſeines Lebens allgemeiner und eingehender zuwandte, ſo liegt der Grund davon theilweiſe allerdings in dem eigenthümlichen Charakter ſeiner Philoſophie und ihrem Gegenſatz gegen die herrſchende Denkweiſe, nicht zum kleinſten Theil aber auch in ſeiner Perſönlichkeit und ſeinem perſönlichen Verhalten. So tief ſein wiſſenſchaftliches Streben, ſo lebhaft ſein Gefühl für das Schöne, ſo ausgebildet ſein Geſchmack, ſo ſtark der ideale Zug ſeiner Natur iſt, ſo unbändig iſt andererſeits ſeine Sinnlichkeit, ſo maßlos ſeine Selbſtüberſchätzung und

Selbstanpreisung, so kleinlich seine Eitelkeit, so brennend sein Ehrgeiz, so rücksichtslos seine Selbstsucht. Unfähig, von sich selbst zu abstrahiren, und sich durch die Wissenschaft über die eigenen Schwächen erheben zu lassen, überträgt er alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System; jede wissenschaftliche Einrede und jeder Erfolg eines gleichzeitigen Philosophen erscheint ihm als ein Attentat auf seinen eigenen Ruhm, erregt seinen unversöhnlichen, in leidenschaftlichen Schmähungen sich ergießenden Haß; und statt die Stellung, zu der er sich berechtigt glaubt, in geduldiger Arbeit zu erringen, zieht er sich, nach vorübergehenden unsteten Anläufen zu einer akademischen Thätigkeit in Berlin, seit 1831 nach Frankfurt a. M. in den Schmollwinkel zurück. Bei einem solchen Verhalten ist es nicht zu verwundern, daß er die Anerkennung, welche er fand, nicht früher gefunden hat. Aber wie viel er immer gefehlt haben mag, die Geschichte der Philosophie darf ihn nicht übergehen, und sollte sie auch des einseitigen, ungesunden und widersprechenden noch so viel bei ihm aufzuzeigen haben, für unbedeutend wird sie ihn nicht erklären können.

Schopenhauer's Philosophie ist das idealistische Gegenstück zu Herbart's Realismus. Beide gehen zunächst von Kant aus; beide sind durch Fichte's Schule hindurchgegangen, der eine in Jena, der andere in Berlin; beide sind von ihm so wenig wie von Schelling und Hegel befriedigt, und wollen auf kantischer Grundlage ein neues System aufführen, die Consequenz des kantischen Kriticismus richtiger ziehen. Aber in ihrer Auffassung Kant's und in ihrer Ansicht über das, was zu seiner Verbesserung zu thun sei, gehen sie nach entgegengesetzten Seiten auseinander: was der eine als sein höchstes Verdienst preist, erscheint dem andern als seine größte Schwäche; und wenn sich Herbart, um dem fichte'schen Idealismus zu entgehen, zu Leibniz und Wolff zurückwendet, so will Schopenhauer, so wenig er selbst dieß auch Wort hat, so gehässig und geringschätzig er über Fichte

urtheilt, dieſen Idealiſmus doch nur verbeſſern und ergänzen. Wie aber Herbart's Realiſmus in Idealiſmus umſchlug ſo ſchlägt Schopenhauer's Idealiſmus, wie wir finden werden, in einen harten Realiſmus, einen materialiſtiſchen Pantheiſmus um, über deſſen Troſtloſigkeit ſich der Philoſoph nur durch die Reſignation der Weltverachtung zu erheben weiß.

Als die Grundlage ſeines Syſtems bezeichnet Schopenhauer ſelbſt den kantiſchen Kriticiſmus, deſſen epochemachende Bedeutung auf's höchſte von ihm gerühmt wird. Kant's größtes Verdienſt iſt aber, wie er ſagt[1]), die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Ding an ſich. Was ſchon Plato und Descartes, Locke und Berkeley in unvollkommener Weiſe erkannt hatten, daß die ganze objektive Welt nichts anderes ſei, als Erſcheinung oder Vorſtellung, das hat er erſt mit voller Klarheit und Sicherheit für immer feſtgeſtellt. Schopenhauer ſeinerſeits findet dieſe Ueberzeugung ſo ſelbſtverſtändlich, daß ſie kaum eines Beweiſes bedarf: alles, was uns umgiebt, iſt uns nur als Vorſtellung gegeben; das Vorſtellende, oder das Subjekt, iſt daher der Träger der Welt. Aber Kant's Begründung und Ausführung dieſes Standpunkts bedarf, wie unſer Philoſoph glaubt, abgeſehen von allem, was im einzelnen gegen ſie einzuwenden iſt, einer doppelten Verbeſſerung. Die verſchiedenen aprioriſchen Quellen unſerer Vorſtellungen, die wir bei Kant finden, müſſen auf Eine zurückgeführt, und das Objekt-an-ſich, welches er in der ſpäteren, allgemein angenommenen Darſtellung ſeines Syſtems wieder einſchwärzt, muß vollſtändig beſeitigt werden. Als aprioriſche Elemente unſerer Vorſtellungen nennt Kant neben den reinen Anſchauungen nicht weniger als

---

1) Die Welt als Wille und Vorſtellung 3. Aufl. I, 494 u. o. Auf dieſes Hauptwerk Schopenhauer's beziehen ſich im folgenden die ohne weitere Bezeichnung gegebenen Citate, deren mir aber, nach Erdmann's eingehenden Nachweiſungen (Geſch. d. n. Phil. III, b, 381 ff.) nicht viele nöthig zu ſein ſchienen.

zwölf Kategorieen, von denen eine, die der Wechſelwirkung, ohnedieß „ein wahres Monſtrum iſt“, und dann noch die tranſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, den Schematiſmus der reinen Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Schopenhauer ſucht zu zeigen, daß alle dieſe Vorſtellungsformen auf eine einzige, und alle Vorſtellungsgeſetze auf Eines, den Satz vom Grunde, zurückkommen. Dieſer Satz nämlich, deſſen Unterſuchung Schopenhauer ſchon ſeine erſte Schrift [1]) gewidmet hat, drückt ihm zufolge (II, 16) „die weſentliche Form alles Objekts, d. h. die allgemeine Art und Weiſe ihres Objektſeins“ aus. Seinem allgemeinſten Inhalt nach ſpricht er aus, daß alle Vorſtellungen in einer geſetzmäßigen, der Form nach a priori beſtimmbaren Verbindung ſtehen; im beſonderen ſtellt er ſich unter einer vierfachen Form dar: als Grund des Seins, des Werdens, des Erkennens, des Handelns. Wir erhalten den Grund des Werdens, indem wir zu jeder Veränderung eines Zuſtandes eine andere als ihren Grund hinzudenken. Ein ſolcher Grund iſt eine Urſache, das Verhältniß zwiſchen ihm und ſeiner Folge iſt das der Cauſalität. Das Geſetz der Cauſalität gilt daher von allen Veränderungen ohne Ausnahme, von allen Erſcheinungen; es gilt aber auch nur von ihnen und läßt ſich über ſie hinaus nicht anwenden. Durch ſeine Anwendung auf die Empfindungen erhalten wir die Vorſtellung der Objekte; dieſe Anwendung erfolgt aber in unmittelbarer Weiſe, nicht durch Schlüſſe, ſondern durch Anſchauungen. Das Vermögen dieſer anſchauenden Erkenntniß, die ſubjektive Quelle der Cauſalität und der Objektivität, iſt der Verſtand, welcher deßhalb auch den Thieren zugeſchrieben werden muß, da auch ſie die Anſchauung der Objekte haben. Das unveränderliche Subſtrat, welches jede Veränderung des Zuſtandes vorausſetzt, iſt die Materie. Die Materie iſt daher angeſchaute Cau-

1) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 1813; 2. Aufl. 1847. 3. Aufl. 1864.

ſalität und ſonſt nichts; der Materialiſmus, welcher das Erkennen und Wollen aus der Materie ableitet, begeht den Widerſpruch, das erkennende Subjekt zum Produkt deſſen zu machen, was ſelbſt nur durch ſein Erkennen und für ſein Erkennen exiſtirt. Andererſeits aber iſt alles Wirkliche nothwendig materiell und eine immaterielle Subſtanz iſt undenkbar, da die Materie die einzige Form iſt, unter der ſich ein wirkendes, und ſomit auch ein wirkliches darſtellt. — Wenden wir uns weiter vom Werden zum Sein, ſo entſpringen aus dem Satz des Grundes die Anſchauungen des Raumes und der Zeit, des Begründetſeins jedes Raumtheils durch die übrigen, oder der Lage, des Bedingtſeins jedes Zeittheils durch die übrigen, oder der Folge. Aus der Zeitanſchauung leitet Schopenhauer mit Kant auch die Zahl ab. — Eine weitere Bedeutung erhält der Satz des Grundes drittens für das Erkennen, das vermittelte, abſtrakte, mit Begriffen operirende Denken. Das Vermögen dieſes Denkens iſt die Vernunft, und ſie iſt, wie Schopenhauer will, nur dieſes; ſie kann die vom Verſtand gelieferten Anſchauungen verarbeiten, aber ſie kann keinen neuen Inhalt verſchaffen, und es iſt deßhalb verfehlt, wenn Kant in der praktiſchen Vernunft eine ſelbſtändige Quelle der ſittlichen Begriffe ſucht. Die Hauptaufgabe der Vernunft iſt die Verknüpfung der Begriffe, die Bildung von Urtheilen. Sofern dieſe nach dem Geſetz des Grundes erfolgt, ſind die Urtheile wahr, und der Grund iſt Erkenntnißgrund [1]). Gehen endlich aus unſerem Vorſtellen Handlungen hervor, ſo zeigt ſich das Geſetz des Grundes als Geſetz der Motivation. Ein Motiv iſt nämlich nichts anderes als eine durch's Erkennen wirkende Urſache: Motivation iſt die Cauſalität von innen geſehen. Ebendeßhalb muß aber auch das Geſetz der Cau-

1) Was bei dieſer Gelegenheit weiter über die verſchiedenen Arten des Erkennens und die Behandlung der einzelnen Wiſſenſchaften geſagt wird, muß ich übergehen.

ſalität, die Nothwendigkeit alles Geſchehens, vom Handeln ebenſogut gelten, wie von jeder Veränderung, und an eine Willensfreiheit kann nicht gedacht werden.

Wie nun Schopenhauer hiemit der kantiſchen Erkenntnißtheorie eine einheitliche Geſtalt geben, alle Arten des Vorſtellens auf Ein Princip zurückführen will, ſo will er dieſelbe zugleich auch von dem Widerſpruche befreien, in den Kant ſich ſeiner Meinung nach dadurch verwickelt hat, daß er die Conſequenz des Idealiſmus nicht vollſtändig zu ziehen, das Ding-an-ſich als Urſache der Empfindung nicht zu beſeitigen wagte; wobei es für Schopenhauer's eigene Anſicht gleichgültig iſt, daß Kant dieſen Widerſpruch erſt in der zweiten Auflage ſeiner Kritik d. r. V. begangen haben ſoll. (Hierüber vgl. m. S. 435 f.) Dieſe Annahme einer von uns ſelbſt verſchiedenen Urſache unſerer Empfindungen erſcheint Schopenhauer (I, 516 u. a. St.), welcher hiebei ſelbſt an den „Aeneſidemus" ſeines Lehrers G. E. Schulze (oben S. 583 f.) erinnert, ſchon deßhalb durchaus unſtatthaft, weil ſowohl die Empfindung ſelbſt, als das Cauſalitätsgeſetz, nach dem wir von ihr auf das Ding ſchließen, blos ſubjektiven Urſprungs ſeien, und uns mithin über den Umkreis unſerer Vorſtellungen nicht hinausführen. Die ganze objektive Welt iſt alſo in dieſen Kreis eingeſchloſſen, ſie iſt Erſcheinung, iſt Vorſtellung und ſonſt nichts.

Woher nun aber dieſe Erſcheinung? woher haben wir die Welt als eine in unſerer Vorſtellung gegebene, oder was dasſelbe, woher haben wir unſere Vorſtellung der Welt abzuleiten? Aus dem Ich, hatte Fichte geantwortet, und es iſt ſchwer zu ſagen, was ſich anders antworten laſſen ſoll, wenn der Schluß von der Sinnesempfindung auf eine von uns ſelbſt verſchiedene Urſache derſelben ſo unſtatthaft iſt, wie Schopenhauer behauptet. Dieſer ſelbſt jedoch räumt dieß nicht ein. Wenn auch Kant's Ableitung des Dings-an-ſich verfehlt ſei, ſo ſei doch die Anerkennung eines ſolchen zur gegebenen Erſcheinung nothwendig; und ſtatt deſſen

mit Fichte das Ich zum Grund der Erſcheinung zu machen, das Objekt aus dem Subjekt herzuleiten, ſei ganz unzuläßig. Fichte komme zu dieſer Annahme nur dadurch, daß er den Satz vom Grunde auf das Verhältniß des Objekts zum Subjekt anwende, während dieſer Satz doch allein in der Erſcheinung gelte, und das innere Weſen der Welt, das Ding-an-ſich, nimmermehr an ſeinem Leitfaden gefunden werden könne (I, 517. 38 f.). Das letztere iſt nun freilich eine ſeltſame Behauptung: ſoll überhaupt von der Erſcheinung zu ihrem Grunde, ihrem Weſen und ihren Urſachen vorgedrungen werden, ſo kann dieß nicht anders als nach dem Geſetz des Grundes, dieſem allgemeinſten Denkgeſetze geſchehen, auf dem jeder Schluß von der Wirkung auf die Urſache beruht. Je ſchwächer indeſſen dieſer Einwurf iſt, um ſo weniger unterläßt es der Philoſoph, ſein Gewicht durch die heftigſten Ausfälle auf die Perſon ſeines Vorgängers zu verſtärken; ja er ſchämt ſich nicht, geradehin zu behaupten, Fichte habe Kant blos deßhalb mißverſtanden, weil es ihm nicht um die Wahrheit, ſondern nur um Aufſehen, zur Beförderung ſeiner perſönlichen Zwecke, zu thun geweſen ſei, von Gedankenloſigkeit, Hokuspokus, unſinnigem Wiſchiwaſchi u. dgl. zu reden. Aber gerade weil er jede Gelegenheit benützt, um ſeinem Widerwillen gegen den Urheber der Wiſſenſchaftslehre in ſolchen ungerechten und thörichten Schmähungen Luft zu machen, liegt die Vermuthung nur um ſo näher, dieſe leidenſchaftliche Gereiztheit ſtamme neben anderem weſentlich auch aus der Verlegenheit, in der er ſich befindet, ſich der Conſequenz des fichte'ſchen Idealismus zu entziehen, nachdem er die Prämiſſen desſelben eingeräumt hat.

So entſchieden ſich aber unſer Philoſoph dagegen ſträubt, im Ich als ſolchem das Anſich der Dinge zu ſehen, ſo unbedingt räumt er ein, daß nur unſer Selbſtbewußtſein über dasſelbe Aufſchluß geben könne. Unter den Dingen, welche in ihrer Geſammtheit die Welt bilden, iſt eines, das für uns eine ganz eigenthümliche Bedeutung hat. Unſer Leib iſt uns nicht blos

als Vorſtellung gegeben, wie alle andern Objekte, ſondern zugleich auf eine ganz andere Weiſe, „nämlich als jenes jedem unmittelbar bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet.“ Unſer Leib bewegt ſich auf Motive, in Folge unſeres Willens, und umgekehrt iſt jeder Willensakt zugleich eine leibliche Bewegung, und jede Einwirkung auf den Leib unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: wenn ſie ihm zuwider iſt, Schmerz, wenn ſie ihm angemeſſen iſt, Wolluſt; die Erkenntniß, die wir von unſerem Willen haben, läßt ſich von der unſeres Leibes nicht trennen, wir können uns jenen ohne dieſen „eigentlich nicht vorſtellen.“ Der Leib iſt der objektivirte, in die Anſchauung getretene Wille, oder wie Schopenhauer ſagt, die „Objektität“ des Willens. In unſerem Leibe iſt uns daher zugleich unſer Wille, und im Willen iſt uns zunächſt für unſer eigenes Weſen das gegeben, was der Erſcheinung als ihr Anſich zu Grunde liegt. Daß alles dieß freilich mehr behauptet als bewieſen iſt, kann Schopenhauer ſelbſt ſich nicht verbergen; und ſo hilft er ſich denn (I, 122) mit der Auskunft, die bei einem Jacobi ganz in der Ordnung wäre, die er aber einem andern ſchwerlich hingehen ließe: die Identität des Willens und des Leibes könne nur *nachgewieſen*, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtſein zum Wiſſen erhoben, aber niemals *bewieſen*, d. h. aus einer andern unmittelbareren Erkenntniß abgeleitet werden, weil ſie ſelbſt die unmittelbarſte ſei. Wenn *dieſe* Auskunft gelten ſollte, müßte ſie unſerer Auffaſſung der Außenwelt ebenſo zugutekommen, wie der unſeres eigenen Leibes, denn jene erſcheint uns ſo gut, wie dieſer, als etwas unmittelbar gegebenes. Aber was berechtigt den Philoſophen überhaupt, aus dem Zuſammenhang des Leibes mit dem Willen eine Identität beider zu machen? und warum ſoll es nur der Wille ſein, der mit dem Leib identiſch iſt, und nicht ebenſogut auch das vorſtellende Bewußtſein? Unſer Denken iſt uns doch ebenſo unmittelbar bekannt, ebenſo eine Thatſache des Selbſtbewußtſeins, wie unſer Wollen; die körperlichen Affektionen werden

uns ebenſo zu Sinnesempfindungen, wie zu Schmerz- und Luſtgefühlen, das Bewußtſein iſt ebenſo, wie der Wille, an den Leib gebunden, und es wird uns gleich ſchwer, uns unſer denkendes wie unſer wollendes Ich ohne den Leib vorzuſtellen. Wenn uns endlich der Philoſoph verbietet, aus unſern Empfindungen auf die Dinge zu ſchließen, und wenn er dieſes Verbot ausdrücklich auch auf unſern eigenen Leib ausdehnt, auch dieſen für bloße Erſcheinung, bloße Vorſtellung erklärt: giebt uns unſer Wille und unſer Gefühl ein beſſeres Recht, an ſeine Realität zu glauben? Sind denn unſere Gefühle und Willensakte nicht gerade ſo gut, wie unſere Wahrnehmungen und Empfindungen, für ſich genommen, blos ſubjektive Vorgänge, bloße Bewußtſeinserſcheinungen? drängen ſich uns andererſeits dieſe nicht ebenſo unwillkürlich auf, weiſen ſie nicht ebenſo beſtimmt auf äußere Objekte, und zunächſt auf unſeren Leib, den Vermittler aller Empfindung hin, wie jene? Wo ſoll da der Unterſchied liegen, der nach Schopenhauer ſo himmelweit iſt, daß der Leib, wiefern er wahrgenommen wird, uns nicht über die Erſcheinung hinausführt, wiefern er bewegt und gefühlt wird, uns im Willen unſer innerſtes Weſen offenbart?

Wie es ſich aber damit verhalten mag: der Philoſoph glaubt nun einmal im Willen das Anſich des Menſchen entdeckt zu haben und er beeilt ſich, auf dieſem Punkte feſten Fuß zu faſſen, um von hier aus auch das Weſen der Welt zu beſtimmen. Das erkennende Subjekt, ſagt er (I, 123 f.), iſt durch die Beziehung auf den Einen mit ſeinem Willen identiſchen Leib Individuum. Da aber abgeſehen von dieſer Beziehung jener Leib eine Vorſtellung iſt gleich allen andern, ſo muß das erkennende Individuum entweder annehmen, daß dieſer ſein Leib allen andern Objekten gleichartig, und nur ſein individuelles Verhältniß zu demſelben von dem zu jenen verſchieden ſei; oder daß er von allen andern weſentlich verſchieden, daß er allein zugleich Wille und Vorſtellung ſei, die andern dagegen bloße Vorſtellung, d. h.

bloße Phantome seien, daß, mit anderen Worten, nach der Annahme des „theoretischen Egoismus“ sein Leib das einzige wirkliche Individuum, seine Person das einzige reale Wesen in der Welt sei. Läßt sich nun aber auch diese letztere Annahme durch Beweise nimmermehr widerlegen, so könnte sie doch „als ernstliche Ueberzeugung allein im Tollhause gefunden werden“. Wir sind daher berechtigt, auch alle anderen Objekte nach Analogie unseres Leibes zu beurtheilen und anzunehmen, daß sie alle, wie dieser, ihrem innern Wesen nach gleichfalls Wille seien, daß somit alles seinem Wesen nach Wille, daß der Wille, und er allein, das Ansich der Erscheinung, die Wirklichkeit der Welt sei.

Die Bündigkeit dieser Deduktion soll nun hier nicht eingehender geprüft werden. Es soll nicht untersucht werden, ob die Wissenschaft sich nicht ein Armuthszeugniß ausstellt, wenn sie erklärt, eine Annahme könnte zwar nur im Tollhaus vorkommen, aber sie lasse sich nicht widerlegen; ob andererseits diese tollhäuslerische Annahme nicht aus den Behauptungen, welche unser Philosoph selbst aufgestellt hat, sich mit logischer Nothwendigkeit ergeben würde. Nur auf den bedenklichen Sprung will ich aufmerksam machen, den er sich erlaubt, wenn er daraus, daß unser Leib nicht das einzige von einem Willen beseelte Objekt ist, nun sofort schließt, alle Objekte müssen von einem Willen beseelt sein. Es ist ein durchaus falsches Dilemma, das er aufstellt: entweder sind wir allein Wille, oder alles ist Wille. Es ist ja auch der dritte Fall denkbar, daß es außer uns zwar noch weitere wollende Wesen in der Welt giebt, neben diesen aber auch solche, die des Wollens unfähig, durch Kräfte anderer Art bestimmt werden; und gerade diese dritte Annahme ist es, zu der sich bis auf Schopenhauer jedermann ohne Ausnahme bekannt hatte. Daß er nichtsdestoweniger an derselben ganz einfach vorbeigeht, wirft allerdings ein eigenthümliches Licht auf die wissenschaftliche Umsicht und Gründlichkeit des Philosophen.

Doch hören wir ihn weiter. Der Wille soll das Ansich

aller Dinge, das innerſte Weſen der ganzen Welt ſein. Aber der Einzelwille, der bewußte und perſönliche Wille, kann dieß nicht ſein. Unter dem Willen ſoll vielmehr in dieſem Zuſammenhang etwas allgemeineres, die ganze Gattung verſtanden werden, von welcher der menſchliche Wille nur die uns bekannteſte Erſcheinung ſei. Aber doch verwahrt ſich Schopenhauer dagegen, daß dem Begriff des Willens ein anderer, etwa der der Kraft, ſubſtituirt werde; er erklärt vielmehr ausdrücklich, dieſe müſſe vielmehr auf jenen zurückgeführt, jede Kraft in der Natur müſſe als Wille gedacht werden. Wenn daher Schopenhauer den Willen zum Weltprincip macht, ſo hat dieſer Begriff bei ihm unverkennbar, wie dieß auch nicht anders ſein konnte, etwas zweideutiges und ſchwankendes. Einerſeits muß er von dem, was wir aus unſerer Selbſtanſchauung als Wille kennen, ſo viel abziehen, daß es ſich fragt, mit welchem Recht das, was übrig bleibt, noch ſo genannt wird; andererſeits behält er aber von den Eigenſchaften des menſchlichen Willens noch genug übrig, um den Zweifel zu rechtfertigen, ob der Natur damit nicht menſchliche Abſichten und Beweggründe unterſchoben werden. Nach jener Beziehung wird uns geſagt, der Wille ſei als Ding-an-ſich von ſeiner Erſcheinung gänzlich verſchieden; er ſtehe nicht, wie dieſe, unter dem Satz des Grundes und dem Geſetz der Cauſalität, er habe daher auch weder Zweck noch Motiv; es ſei in ihm keine Vielheit, ſo unzählig auch ſeine Erſcheinungen ſeien, und keine Individualität, denn nur im Raum und in der Zeit entſtehe die Individualität und ebendamit auch die Vielheit; er allein ſei das Ewige in uns, welches den Untergang des Bewußtſeins überdaure, während der Intellekt ſo vergänglich ſei, wie das Gehirn, aus dem er entſpringe; er wirke nicht blos bewußt, wie im Menſchen, ſondern auch inſtinktiv, wie in den Kunſttrieben der Thiere, und blind, wie in den lebloſen Körpern, und ſeine einzelnen Aeußerungen werden nicht allein durch Motive, ſondern auch durch Reize, und bei den unorganiſchen Weſen durch

bloße Urſachen in Bewegung geſetzt; er dürfe nicht blos nicht als Gottheit, ſondern auch nicht als Weltſeele gedacht werden, denn die Seele bezeichne nur die individuelle Einheit des Bewußtſeins, die ihm nicht zukomme, der Begriff der Gottheit aber exiſtire für die Philoſophie überhaupt nicht, und ſie könne inſofern auch nicht Pantheiſmus ſein wollen: denn nur der Atheiſmus gilt Schopenhauer für conſequente Philoſophie, im Pantheiſmus ſteckt ihm immer noch zu viel vom Theiſmus. Trotzdem werden aber doch alle Aeußerungen der Naturkräfte, bis auf die Schwere herab, als ein wirkliches Wollen behandelt; der Drang, welcher die Gewäſſer in die Tiefe, den Magnet nach dem Nordpol hinzieht, wird in dichteriſcher Schilderung (z. B. I, 140) nach der Analogie des menſchlichen Handelns gedeutet, die Qualität der Stoffe, die Eigenthümlichkeit der Pflanzen und Thiere, wird ebenſogut, wie der Charakter des Menſchen, nach Anleitung des kantiſchen Prädeterminiſmus (oben S. 457 f.), für die unmittelbare, urſprüngliche und durch keine anderweitige Urſache bedingte Erſcheinung eines Intelligibeln, eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes, und ebendeßhalb für etwas unbegreifliches und grundloſes, eine qualitas occulta, erklärt (I, 154 f. 185 f. u ö.); und ſo wenig dieſer Wille in der Natur nach Zweckbegriffen wirkt, ſo wird ihm doch eine Zweckthätigkeit beigelegt, vermöge welcher nicht allein im Organiſmus (wie dieß Schopenhauer nach Kant ſchön und tiefſinnig ausführt) durch die nothwendige gegenſeitige Beziehung und Abhängigkeit aller ſeiner Theile die Einheit des ſchöpferiſchen Willens ſich in innerer Zweckmäßigkeit offenbart, ſondern auch im Verhältniß der verſchiedenen Naturgebiete eine äußere Zweckbeziehung des einen auf das andere ſtattfindet, ſo daß „nicht nur jede Species ſich nach den vorgefundenen Umſtänden bequemte, ſondern dieſe in der Zeit vorhergegangenen Umſtände ſelbſt ebenſo Rückſicht nahmen auf die dereinſt noch kommenden Weſen.“ (I, 182 ff. II, 373 ff.) Wird doch der Natur (wie in der widerwärtigen

und verſchrobenen Auseinanderſetzung II, 641 ff.) ſelbſt ein Wählen des kleineren von zwei Uebeln und eine für dieſen Zweck vorgenommene Irreleitung des Inſtinkts zugeſchoben. Wo irgend die Naturforſchung oder der Glaube der Völker die Naturkräfte perſonificirt, dem Lebloſen Neigungen und Abneigungen, Begierde und Streben beilegt, da ſieht unſer Philoſoph eine Vorahnung ſeiner Metaphyſik und eine Beſtätigung ihrer Wahrheit. Ja während dem menſchlichen Willen hinſichtlich ſeiner einzelnen Handlungen jede Freiheit abgeſprochen wird, ſoll der Wille als koſmiſches Princip, und inſofern auch der des Menſchen, im thieriſchen Magnetiſmus, in ſympathetiſchen Heilungen und magiſchen Wirkungen unmittelbar in die Erſcheinungswelt hereingreifen und unabhängig vom Geſetz der Cauſalität Erfolge hervorbringen, die keine Erklärung aus natürlichen Urſachen zulaſſen[1]); als ob Schopenhauer nicht ſelbſt unzähligemale geſagt hätte, daß alle Erſcheinung dem Geſetz der Cauſalität folge, und als ob nicht, dieſes vorausgeſetzt, jenes irrationale Eingreifen des Willens in den Naturlauf der nackte Widerſpruch wäre.

Die verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, die ewigen, unwandelbaren, zeit- und raumloſen Formen des wechſelnden individuellen Daſeins ſind das, was Plato die Ideen genannt hat. Die Geſammtheit dieſer Formen bildet, wie dieß Schelling richtig erkannt hat (I, 170 f.), eine Stufenreihe, die mit den allgemeinſten Kräften der unorganiſchen Materie beginnt und zu immer höheren Bildungen aufſteigt. Da jedes Glied dieſer Reihe eine eigenthümliche Erſcheinung des Willens iſt, hat jedes ſeine beſonderen Kräfte; ſie wirken daher gegeneinander, ihr Verhältniß iſt eine fortwährende Reibung, ein unausgeſetzter Kampf und daher die Unruhe des Naturlebens, die Feindſchaft der Naturweſen, die ſich nur dadurch erhalten, daß ſie einander aufzehren. Ihre Spitze erreicht dieſe Entwicklung im menſch-

1) Ueber den Willen in der Natur (1835) 3. Aufl. S. 99 ff.

lichen Organismus, oder genauer, im menschlichen Gehirn. „Mit diesem Hülfsmittel steht nun mit Einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Causalität". Der Wille hat sich ein Licht angezündet, die Ueberlegung tritt an die Stelle des Instinkts, Motive an die der Reize und der bloßen Ursachen, es tritt ebendamit die Möglichkeit des Irrthums ein. Aber auch die Erkenntniß ist ursprünglich nur ein Mechanismus zur Objektivation des Willens, und fast in allen Menschen bleibt sie ihm fortwährend dienstbar. An eine empirische Willensfreiheit ohnedem ist, wie wir bereits wissen, nicht zu denken, und der Begriff einer Seele, dieser „transcendenten Hypostase", „ist den deutschen Medicinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Koufirmation überkommenen Begriffen zu philosophiren unternehmen" (II, 223). In Wahrheit ist der Intellekt lediglich eine Funktion des Gehirns.

Erinnern wir uns nun hier an das, was uns der Philosoph im ersten Theil seines Systems gelehrt hat, so kommen wir freilich zu einem höchst überraschenden Ergebniß. Dort konnte er uns nicht dringend genug einschärfen, in der ganzen objektiven Welt, und vor allem in der Materie, nichts anderes zu sehen, als unsere Vorstellung. Jetzt ermahnt er uns ebenso dringend, unsere Vorstellung für nichts anderes zu halten, als für ein Erzeugniß unseres Gehirns; und hieran wird dadurch nichts geändert, daß dieses selbst weiterhin eine bestimmte Form der Objektivation des Willens sein soll, denn wenn der Wille dieses Organ nicht hervorbrächte, könnten auch keine Vorstellungen entstehen. Unser Gehirn ist aber diese bestimmte Materie, also nach Schopenhauer: diese bestimmte Vorstellung. Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung

ſein ſoll — ein Widerſpruch, für deſſen Löſung der Philoſoph auch nicht das geringſte gethan hat.

Es erwarten uns aber noch weitere Ueberraſchungen. Der Wille, haben wir gehört, iſt das Weſen der Welt. Alſo wird auch der Menſch ſich, ſollte man meinen, nur durch reines und kräftiges Wollen, nur durch ſeine ſittliche Thätigkeit, von der Erſcheinung zum Weſen erheben. Und wirklich hatten ja Kant und Fichte dieſe Folgerung aus den Sätzen gezogen, in denen ſich Schopenhauer an ſie anſchließt. Aber ſeinen Neigungen und Lebensgewohnheiten hätte die männliche Strenge und Kräftigkeit dieſer Moral, ſeinem äſthetiſchen Bedürfniß hätte die Beſchränkung auf die Moral nicht entſprochen. Und auch in ſeinem Syſtem liegt manches, was ſie ihm verbietet. Nennt er auch das Anſich der Welt Wille, ſo kann er ſich doch nicht verbergen, daß dieſe Bezeichnung nicht ganz paſſe. Der Wille ſelbſt, bemerkt er (II, 221), ſei nur die nächſte und deutlichſte Erſcheinung des Dinges an ſich; aber doch bleibe dieſes darin immer noch Erſcheinung, ein vorgeſtelltes, mit der Erkenntnißform der Zeit behaftetes; das Ding an ſich ſelbſt, abgeſehen davon, daß es ſich als Wille darſtellt, oder überhaupt erkannt wird, möge Beſtimmungen, Eigenſchaften, Daſeinsweiſen haben, die für uns ſchlechterdings unerkennbar ſeien, und eben dann als das Weſen des Dinges an ſich übrig bleiben, wenn dieſes ſich als Wille aufgehoben habe, daher ganz aus der Erſcheinung herausgetreten und für unſere Erkenntniß in's leere Nichts übergegangen ſei. Das heißt alſo: er hat das Anſich der Dinge zwar Wille genannt, aber er meint damit nur das, was zurückbleibt, wenn man von allem, wodurch der Wille zum Willen wird, abſieht, nur das unbekannte, beſtimmungsloſe Weſen, welches in Wahrheit Plotin's Urweſen oder Schelling's abſoluter Identität viel näher ſteht, als jenem „jedem unmittelbar Bekannten“, das ſonſt als Wille bezeichnet wird. Liegt aber das Weſen der Welt hinter und über dem Willen, ſo wird es ſich auch nur in einer über die

Willensſphäre hinausgehenden Thätigkeit ergreifen laſſen. Noch entſcheidender war aber für Schopenhauer ohne Zweifel ein zweites Moment. Das Wollen iſt ein Streben, zu wirken; es hat eine weſentliche Beziehung zu der Welt, in welcher der Wille verwirklicht werden ſoll. Aber dieſe ganze Welt iſt ja nach Schopenhauer bloße Erſcheinung, bloße Vorſtellung; ſie iſt, wie er ſie ſo oft nennt, nur der Schleier der täuſchenden Maja; und dieſe Erſcheinung kommt nur dadurch zu Stande, daß die zahlloſen Individuen, in denen der Urwille ſich objektivirt, in dem ſchonungsloſeſten Kampfe ihre Stelle im Ganzen erobern und behaupten, um nach kurzem flüchtigen Traumleben wieder zu verſchwinden. Der Wille iſt Streben, die Hemmung dieſes Strebens iſt Leiden, und nur unter fortwährender Hemmung und Reibung bringt ſich der Wille in der Welt zur Erſcheinung (II, 365). So iſt die Welt zwar freilich der Schauplatz für die Erſcheinung des Willens: aber ſie iſt auch der Ort alles Uebels, alles Leidens, aller Schlechtigkeit, aller Nichtigkeit, alles Jammers. Gerade für dieſe Seite der Wirklichkeit hat der Philoſoph, der von Hauſe aus unzufrieden und hypochondriſch die Macht und Qual der Leidenſchaften in ſich ſelbſt erfahren hatte, und der in ſeinen hochgeſpannten Hoffnungen auf Ruhm und Erfolg ſich ſo grauſam getäuſcht ſah, das ſchärfſte Auge: das Elend des Lebens, die Schwäche, die Dummheit, die Gemeinheit, die Erbärmlichkeit der Menſchen ſind ein Thema, das er in immer neuen Wendungen, und oft recht geiſtreich, ausführt; und ſo unangenehm man in dieſen Ausführungen von ſeinen Uebertreibungen, ſeinem Hochmuth, ſeiner Menſchenverachtung berührt wird, ſo kann man doch ihren bitteren Ernſt nicht verkennen. Das Weſen der erkenntnißloſen Natur, ſagt er (I, 367), ſei ein beſtändiges Streben ohne Ziel und Raſt, die Baſis alles menſchlichen und thieriſchen Wollens ſei Mangel und Bedürftigkeit; Schmerz und Langeweile ſeien die zwei letzten Beſtandtheile des menſchlichen Lebens, zwiſchen denen es wie ein Pendel hin- und

herſchwinge; der Optimiſmus ſei daher (I, 385)) nicht blos eine abſurde, ſondern eine wahrhaft ruchloſe Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenloſen Leiden der Menſchheit. Auch von dem geſchichtlichen Fortſchritt unſeres Geſchlechts erwartet er keine Beſſerung, denn ein ſolcher findet ſeiner Anſicht nach nicht ſtatt: wie der Charakter des Einzelnen im Lauf ſeines Lebens ſich nicht ändere, ſondern nur die Art ſeiner Erſcheinung, ſo bleibe auch die moraliſche Beſchaffenheit der Menſchheit immer die gleiche, wie ſehr auch die Zuſtände der Geſellſchaft ſich ändern mögen. Bei dieſer Lebensanſicht iſt nichts natürlicher als der Verſuch, ſich aus dem Elend des Daſeins in eine ideale Welt zu retten, zu der freilich nach Schopenhauer nur einzelne Bevorzugte den Zugang zu finden wiſſen. Der Weg aber, welcher dahin führt, beſteht im allgemeinen in einer höheren Art der Erkenntniß; iſt dieſe frei von allen Zwecken des Wollens rein für ſich, ſo geht aus ihr die Kunſt hervor, wirkt ſie auf den Willen zurück, ſo tritt die Selbſtaufhebung desſelben, die Reſignation ein, welche das innerſte Weſen aller Tugend und Heiligkeit und die Erlöſung von der Welt iſt (I, 181 f.).

Die Erkenntniß, haben wir gehört (S. 885), geht urſprünglich zugleich mit dem Organ, das ſie producirt, als ein Mittel ſeiner Objektivation aus dem Willen hervor; ſie bezieht ſich daher zunächſt nur auf die Erſcheinung, iſt dem Satz vom Grunde unterworfen und ſteht durchweg im Dienſte des Willens. Von dieſer Abhängigkeit kann ſie ſich nur dadurch befreien, daß ſie ſich von den Einzeldingen zu den Ideen, dem unveränderlichen, einheitlichen, raum- und zeitloſen Weſen der Dinge erhebt. Aber als Individuen haben wir keine Erkenntniß, die nicht dem Satz des Grundes unterworfen wäre. Jene Erhebung iſt daher (I, 207 ff.) nur unter der Vorausſetzung möglich, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, vermöge der es in ſeinem Erkennen nicht mehr Individuum iſt, daß es ſich vom Dienſte des Willens losreißt, reines, willenloſes Subjekt der Erkenntniß

wird, im angeſchauten Gegenſtand aufgeht. Dadurch erſt tritt die Welt als Vorſtellung gänzlich und rein hervor und der Wille erhält ſeine vollkommene Objektivation in der Idee. Ein ſolches Erkennen iſt alle wahre Philoſophie; derſelben Art iſt die künſtleriſche, äſthetiſche Betrachtung; denn ihren eigentlichen Gegenſtand bildet die Idee, deren bloßer Repräſentant ihr das einzelne Ding iſt; und nur aus dieſer intereſſeloſen, keinem Wollen und keinem Bedürfniß dienenden Erkenntniß entſpringt (nach Kant; ſ. o. S. 462) das Wohlgefallen am Schönen. Bei der Philoſophie, wie bei der Kunſt handelt es ſich (I, 323) um eine Betrachtungsweiſe, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, ſondern nur nach dem Was der Welt fragt, welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, einer der vier Geſtalten des Satzes vom Grunde in's Auge faßt, ſondern das in allen Relationen erſcheinende, ſelbſt aber ihnen nicht unterworfene Weſen der Welt zum Gegenſtand hat. In der überwiegenden Fähigkeit zu ſolcher Contemplation beſteht das Weſen des Genius; „Genialität iſt nichts anderes als die vollkommenſte Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geiſtes, entgegengeſetzt der ſubjektiven, auf die eigene Perſon gehenden". In der Ausführung dieſes Satzes ſagt Schopenhauer viel wahres und aus wirklichem Verſtändniß großer Geiſter (wir werden in erſter Reihe an ſein Verhältniß zu Göthe erinnert) geſchöpftes. Nur miſcht ſich auch hier alsbald jene Selbſtbeſpiegelung ein, von der er nun einmal nicht laſſen kann, und es wird deßhalb manches, was lediglich zu den Schwächen und Launen ſeiner eigenen Natur gehörte, in die Schilderung des Genius mit herübergenommen. Vor allem aber erinnert die ſchroffe Scheidung zwiſchen den Genialen und den Gemeinen, das hochmüthige Herabſehen auf die gewöhnlichen Menſchen, „dieſe Fabrikwaare der Natur" (I, 220), an die unangenehmſten Züge der romantiſchen Schule, der ſich unſer Philoſoph, wie durch ſeinen ganzen, zwiſchen ſubjektivem Idealiſmus und extremem Pantheiſmus widerſpruchsvoll ſchwebenden Stand-

punkt, ſo auch durch ſeinen Genialitätsdünkel und ſeine dem Genie zugeſtandenen Freiheiten nahe verwandt zeigt.

Schopenhauer hat nun von hier aus die ganze Aeſthetik in ihren Grundzügen ſkizzirt; und mag man im ganzen mit ihm einverſtanden ſein oder nicht, ſo wird man doch immer, neben manchem einſeitigen Urtheil, bei dem geiſtreichen und gerade in äſthetiſcher Beziehung reich gebildeten Manne viele gute Gedanken und treffende Wahrnehmungen finden. In der Geſammtheit der Künſte ſieht er die vollſtändige Erkenntniß der Stufen, welche die Objektivirung des Willens durchläuft. Ueber allem andern ſteht ihm aber die Muſik; denn ſie alle objektiviren den Willen nur mittelſt der Ideen, welche bereits das Princip der Individuation enthalten; die Muſik dagegen iſt, wie er ſagt, „Abbild des Willens ſelbſt", und darum ſo viel mächtiger, als die anderen Künſte: dieſe reden nur vom Schatten, ſie aber vom Weſen (I, 304).

Der gewöhnlichen Weltanſicht entſpricht nun auf dem ſittlichen Gebiete dasjenige Verhalten, welches unſer Philoſoph als Bejahung, der höheren das, welches er als Verneinung des Willens zum Leben bezeichnet. Sofern der Wille ſich in der Erſcheinungswelt objektivirt, iſt er nichts anderes, als der Drang, dieſe Welt, das Leben, ſo wie es daſteht, hervorzubringen, er iſt „Wille zum Leben." Eben dieſen Willen bejaht nun die große Mehrzahl der Menſchen: ihr ganzes Streben geht dahin, ſich als Individuum, in der Gegenwart, zu befriedigen und zu erhalten; ein Beſtreben, deſſen ſtärkſter Ausdruck nach Schopenhauer der Geſchlechtstrieb iſt. Aus dem Willen zum Leben entſpringt der natürliche Egoiſmus der Menſchen, und aus dieſem die Verletzung Anderer, das Unrecht; derſelbe Egoiſmus treibt aber auch zur Verhinderung des Unrechts, zum Recht; eine durch Vertrag gegründete Anſtalt zur Erhaltung des Rechts, d. h. zur Abwehr des Unrechts, iſt der Staat (vgl. hiezu was S. 55 über Hobbes angeführt iſt), das Hauptmittel, deſſen der Staat ſich hiefür bedient, iſt die Abſchreckung durch Strafe.

Aber dieſe ganze Welt der Erſcheinung kann, wie ſchon oben (S. 887) bemerkt wurde, keine Befriedigung gewähren: ihr Schickſal iſt Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Was bleibt alſo übrig, als ſich gänzlich aus ihr zurückzuziehen, ſich von der Täuſchung, die uns in ihr feſthält, zu befreien, den Willen zum Leben zu *verneinen*?

Dieſe Nothwendigkeit drängt ſich dem Menſchen, wie Schopenhauer ausführt, zunächſt ſchon in jenem natürlichen Gefühl des Mitleids auf, welches die Wurzel aller Menſchenliebe, aller Moralität iſt: denn was uns darin zum Bewußtſein kommt, iſt eben dieſes, daß der Unterſchied zwiſchen uns und Anderen nur einer vergänglichen täuſchenden Erſcheinung angehört, das Anſich unſerer eigenen Erſcheinung auch das der fremden iſt (I, 440). Der Wille zum Leben überhaupt wird allerdings hiebei noch nicht aufgehoben; aber er wird ſo verallgemeinert, daß das fremde Individuum und ſein Schickſal dem eigenen völlig gleichgeſetzt wird; und die höchſte Vollendung dieſer Geſinnung macht den Einzelnen ſogar fähig, für das Wohl vieler Andern ſein eigenes Daſein zu opfern. Iſt aber der Menſch erſt ſo weit gekommen, in allen Weſen ſich ſelbſt zu erkennen, ſo wird er auch ihre endloſen Leiden als die ſeinigen fühlen; ebendamit aber wird es ihm *unmöglich*, dieſes Leben zu bejahen und ſich ihm immer feſter zu verknüpfen: während ihm die Erkenntniß des Einzelnen immer neue *Motive* ſeines Willens lieferte, wird ihm die des Ganzen zum *Quietiv* werden, er wird ſich vom Leben und ſeinen Genüſſen abwenden, zur freiwilligen Entſagung, zur Reſignation, zur vollkommenen Gelaſſenheit und Willenloſigkeit gelangen. Schopenhauer ſchildert uns dieſen Zuſtand als das Ideal alles philoſophiſchen, religiöſen und ſittlichen Strebens, als die Erlöſung von allen Leiden des endlichen Daſeins, die vollendete Heiligkeit und Seligkeit. Er erkennt den Weg zu dieſer Verneinung des Willens ſchon in der Aſceſe; und es gibt kaum eine Verirrung orientaliſcher oder mittelalter-

licher Selbſtquälerei, die er nicht aus dieſem Geſichtspunkte bewunderte. Er findet, daß der Wille erſt in dieſer Selbſtverneinung wirklich frei werde: denn ſo lange er Wille zum Leben ſei, werde er immer durch ſeine Motive mit unwiderſtehlicher Gewalt beſtimmt, und die reine Täuſchung ſei es, wenn wir ihm eine empiriſche Freiheit beilegen, ſo daß derſelbe Wille unter denſelben Umſtänden ſich auch anders beſtimmen könnte, als er in der Wirklichkeit thut, da die in der Erſcheinung befangene Erkenntniß dem Satz vom Grunde ſchlechthin nachgehe; wenn dagegen dieſe Erkenntnißweiſe von einer höheren verdrängt ſei, werden die einzelnen Motive unwirkſam, und müſſe auch der Charakter im einzelnen immer den Willen ausführen, deſſen Erſcheinung er im ganzen ſei, ſo könne doch dieſes Ganze, der Charakter ſelbſt, durch die Veränderung der Erkenntniß völlig aufgehoben werden und dieſes grundloſe Hervortreten der Freiheit des intelligibeln Charakters ſei das, was man bald Gnadenwirkung, bald Wiedergeburt nenne. In dem Grundſatz der Verneinung des Willens zum Leben ſieht Schopenhauer auch die eigentliche Bedeutung der chriſtlichen Religion, in der aber freilich dieſer Grundſatz mit den entgegengeſetzten jüdiſchen Anſchauungen noch ſtark verſetzt ſei, und nur bei Myſtikern und Aſceten in voller Reinheit zum Vorſchein komme. Die vollendetſte Darſtellung dieſes Standpunkts iſt aber ihm zufolge die Lehre der Weden und des Buddhismus von der Reſorption in das Brahm oder das Nirwana. Mit der freien Verneinung des Willens iſt auch ſeine ganze Erſcheinung, Raum, Zeit und Materie, Vorſtellung, Subjekt und Objekt in das Nichts aufgehoben, welches als das Nichts der Erſcheinung das allein wahrhaft Seiende iſt.

So ſchließt dieſes Syſtem mit der Forderung eines Gemüthszuſtands, den ſein Urheber ſelbſt nur als Ekſtaſe, als etwas über alle Erkenntniß und Beſchreibung hinausgehendes zu bezeichnen weiß. Dabei kann er allerdings das Geſtändniß nicht völlig unterdrücken, daß er ſelbſt von

dieſer Verneinung des Willens zum Leben weit genug entfernt war[1]). Indeſſen würde ſeine Philoſophie als ſolche von dieſem Widerſtreit zwiſchen ſeinem Verhalten und ſeinen Grundſätzen nicht berührt werden, hätte er nur in den letzteren ſelbſt die Widerſprüche zu vermeiden gewußt, die auch in dieſem Theil ſeiner Lehre nicht weniger als in den früheren zu Tage liegen. Aber nicht allein die Schwierigkeiten ſeines Prädeterminiſmus zu beſeitigen, hat er nicht den geringſten Verſuch gemacht, ſondern er ſcheint auch gar nicht bemerkt zu haben, wie wenig ſich dieſer Abſchluß ſeines Syſtems mit dem ſonſtigen Inhalt desſelben verträgt. Der Wille, war uns früher geſagt worden, ſei das Anſich aller Dinge, die Welt nur die Objektivation dieſes Willens. Und jetzt hören wir, nicht blos dieſe Welt, ſondern auch der Wille, der ſie hervorbringt, ſolle nicht ſein, der Wille ſolle „ſich ſelbſt aufheben“. Dieſe Forderung iſt nun freilich nicht ohne Grund, wenn die Welt wirklich ſo durchaus nichtswürdig und ſchlecht iſt, wie Schopenhauer ſie ſchildert; denn dieſe Welt läßt ſich von dem Willen nicht trennen, deſſen Erſcheinung ſie iſt, und der eben als Wille unmöglich nicht erſcheinen, alſo nichts wollen kann; ſie muß, wie unſer Philoſoph ſelbſt ſagt (I, 324), „den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten, und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſein.“ Aber mag jene Forderung auch nach dieſer Seite conſequent ſein, ſo iſt ſie jedenfalls eine von denjenigen Conſequenzen, die ihre eigenen Vorausſetzungen zerſtören.

1) Es lautet wenigſtens ganz wie eine indirekte Selbſtvertheidigung, wenn er (II, 453) bemerkt: es ſei nicht nöthig, daß der Philoſoph ein Heiliger ſei und es ſei eine ſeltſame Anforderung an einen Moraliſten, daß er keine andere Tugend empfehlen ſolle, als die er ſelbſt beſitze. Dieſe Selbſtvertheidigung iſt aber nicht ſehr glücklich ausgefallen, denn ſie enthält eine ſophiſtiſche Verkehrung des Streitpunkts. Das hat noch nie Jemand einem Moraliſten zugemuthet, daß er keine Tugend empfehlen ſolle, die er nicht beſitzt; wohl aber verlangt man von ihm, und mit Recht, daß er ſich bemühe, die Tugend zu beſitzen, die er empfiehlt.

Nach Schopenhauer wäre der Wille, den er zum Weſen der Welt macht, nichts anderes, als der Widerſpruch, fortwährend eine Welt zu erzeugen, die nicht iſt und nicht ſein darf, durch ſein Produkt ſich ſelbſt zu widerlegen, die Nothwendigkeit ſeiner Selbſtaufhebung zu beweiſen; ebenſo wäre aber auch der Wille, welcher ſich ſelbſt verneint, der Widerſpruch, das ſein zu wollen, was er nicht ſein kann, eine ruhende Kraft, ein nichts wollender Wille. Ein Syſtem, das in ſo grobe und handgreifliche Widerſprüche ausläuft, kann immerhin viele fruchtbare Gedanken, viele werthvolle Wahrnehmungen enthalten. — und daß es dem ſchopenhauer'ſchen daran nicht fehle, mögen wir bereitwillig zugeben — aber als Ganzes, als Syſtem, iſt es im beſten Fall eine geiſtreiche Paradoxie.

VIII. Die jüngſte Vergangenheit und die Gegenwart. Schluss.

Unſere Darſtellung iſt an dem Punkt angekommen, von dem an die Geſchichte der Philoſophie in die unmittelbare Gegenwart hereinreicht. Was dieſſeits dieſes Punktes liegt, entzieht ſich einer rein geſchichtlichen Behandlung: theils weil es an ſich ſelbſt zu unfertig, zu ſehr noch im Werden begriffen iſt, theils weil es noch nicht die Zeit gehabt hat, ſich in ſeiner Wirkung und Dauer ausreichend zu erproben. Der augenblickliche Erfolg oder Mißerfolg kann aber nicht entſcheiden, und das eigene Urtheil des Geſchichtſchreibers über die Wahrheit und den inneren Werth eines wiſſenſchaftlichen Standpunkts darf dem Ausſpruch der Geſchichte über ſeine hiſtoriſche Bedeutung nicht vorgreifen; mag ſich dieſe endlich vielleicht auch bei einzelnen Erſcheinungen ſchon klar genug herausgeſtellt haben, ſo liegt uns doch im ganzen noch kein abgeſchloſſener und nach allen Seiten in das Licht der geſchichtlichen Betrachtung gerückter Verlauf vor. Ich begnüge mich daher hier mit einer überſichtlichen Andeutung des

Ganges, welchen die Entwicklung unserer Wissenschaft seit Hegel's und Herbart's Tod genommen hat.

Als Hegel vom Schauplatz abtrat, war seine Schule bereits allen andern an Verbreitung und Ansehen entschieden überlegen, und während der nächsten 12—15 Jahre war der Einfluß seiner Philosophie noch fortwährend im Zunehmen; wozu neben der schriftstellerischen und akademischen Wirksamkeit seiner Schüler namentlich auch die Herausgabe seiner Vorlesungen viel beitrug. Auf einem großen Theil der deutschen und besonders der preussischen Universitäten hatte sie ihre Vertreter. So vor allem in Berlin an Gabler (1786—1853), Hegel's Nachfolger, an Heuning (gest. 1866), dem Redakteur der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, welche seit ihrer Stiftung (1827), unter Hegel's eigener lebhafter Betheiligung, das Hauptorgan der Schule waren; an Michelet (geb. 1801), Werder (geb. 1806), den Aesthetikern Hotho (geb. 1802) und Rötscher (geb. 1803), den Theologen Marheineke (1780—1846; er hatte sich früher an Schelling, später an seinen Collegen Hegel angeschlossen), Vatke (geb. 1806) und Bruno Bauer (geb. 1809), dem Juristen Eduard Gans (1798—1839) u. A. In Halle an Hinrichs (1794—1861), Erdmann (geb. 1805), Schaller (1810—1868), Arnold Ruge (geb. 1802); in Königsberg an Rosenkranz (geb. 1808); in Kiel an Thaulow; in Erlangen an Ludwig Feuerbach (1804—1872); in Heidelberg an Daub (1765—1836), dem tiefsinnigen Theologen, welcher ähnlich wie Marheineke, erst in reiferen Jahren von Schelling zu dem ihm befreundeten Hegel übergieng, dessen wissenschaftliche Wirksamkeit aber wegen der gnostischen Unklarheit und der abstrakten Schwerfälligkeit seiner Darstellung auf einen viel engeren Kreis beschränkt blieb, als man von seinem Geiste und seiner gediegenen spekulativen Kraft hätte erwarten mögen; in Tübingen einige Jahre an David Friedrich Strauß (geb. 1808), längere Zeit an Friedr. Vischer

(geb. 1807), dem geistvollen Aesthetiker, weiter, neben dem Verfasser dieser Schrift (geb. 1814), an Schwegler (1819—1857), dem Juristen Reinhold Köstlin (1813—1856), dem Theologen und Aesthetiker Karl Köstlin (geb. 1819). Auch der berühmte Stifter der „Tübinger Schule", Ferdinand Baur (1792—1860), ursprünglich ein Anhänger der schleiermacher'schen Theologie, war von der hegel'schen Philosophie und namentlich von Hegel's Religions- und Geschichtsphilosophie tief ergriffen worden und lehnte sich in seiner Geschichtsauffassung wie in seiner historischen Kritik an sie an. In Zürich hat A. E. Biedermann neuerdings noch (1869) die Dogmatik auf der Grundlage des hegel'schen Systems mit kritischer Freiheit bearbeitet; ebenso gehört Kuno Fischer (geb. 1824, seit 1857 Professor in Jena, seit 1872 in Heidelberg) zu denen, welche durch die Schule der hegel'schen Philosophie nicht blos hindurchgegangen, sondern ihr auch, bei aller Selbständigkeit der eigenen Forschung, im wesentlichen treu geblieben sind.

Von diesen Männern, denen sich noch manche andere beifügen ließen, hielten sich nun die älteren, die auch fast alle noch Hegel's persönliche Schüler gewesen waren, zunächst fast ohne Ausnahme an das Verfahren, dessen er selbst sich bedient, die Sätze, die er aufgestellt hatte; nur daß das, was bei ihm ein ursprüngliches gewesen war, und auch in der abstraktesten Begriffsform die zu Grunde liegenden Anschauungen noch hatte erkennen lassen, hier bei vielen zu einem Besitz aus zweiter Hand, einer unlebendigen und deßhalb weit mehr, als bei ihrem Meister, dem Mißbrauch ausgesetzten Formel geworden war. Es zeigt sich dieß namentlich an der Behandlung der religiösen und theologischen Fragen. Jene Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, die Hegel selbst viel zu leichthin und viel zu unbedingt proklamirt hatte, war den meisten ein willkommenes Schlagwort, hinter dem sich die Unklarheit des Denkens, der dogmatische oder romantische Widerwille gegen die Kritik, der Mangel an wissen-

ſchaftlichem Muth um ſo leichter verſtecken konnte, je gering-ſchätziger man von der Höhe der Spekulation auf die hiſtoriſche und hiſtoriſch-kritiſche Theologie, auf die überwundenen Standpunkte des Rationalismus, des Supranaturalismus und des ſchleiermacher'ſchen Abhängigkeitsgefühls, auf alle die mühſamen Arbeiten und Reflexionen des bloßen „Verſtandes" herabſah, der noch nicht gelernt hatte, „den Zweifel ſelbſt wieder zu bezweifeln" und auf dieſem Wege die alten Dogmen einfach wiederherzuſtellen, der beſchränkt genug war, um die bibliſchen Schriften und die kirchlichen Bekenntniſſe beim Wort zu nehmen, ſtatt ſie in die Ideen der neueſten Philoſophie umzudeuten, und über Widerſprüche zu ſtraucheln, ſtatt in ihnen ein Merkmal höherer Wahrheit zu erkennen. Wenn man ſieht, was ſelbſt ein Daub und Marheineke in dieſer Beziehung geleiſtet haben, ſo kann man ſich nicht wundern, bei Denkern dritten und vierten Rangs, wie Ruſt („Philoſophie und Chriſtenthum" 1825), Conradi und Göſchel (1781—1861), deſſen erſte Schrift freilich Hegel ſelbſt noch höchlich gelobt hat, die unfruchtbarſte, mit dem Schein und Anſpruch ſpekulativer Dialektik über die Vorausſetzungen des kirchlichen Dogma's nicht hinausführende Scholaſtik zu finden.

Wie wenig aber die hier vorausgeſetzte Identität des hegel'ſchen Syſtems mit der chriſtlichen Dogmatik in Wahrheit vorhanden war, zeigte ſich ſchon in dem Angriff, den Friedrich Richter (1833) und noch etwas früher (1831) ein anonymes, damals kaum beachtetes Schriftchen von Ludwig Feuerbach auf den Glauben an eine perſönliche Fortdauer nach dem Tod machte; ſo einſtimmig auch die Entrüſtung war, mit der Richter von der hegel'ſchen Schule verläugnet wurde, welche ſich durch ihn nicht wenig bloßgeſtellt ſah. Doch war dieß nur ein ſchwaches Vorſpiel der Bewegung, welche ſeit 1835 durch Strauß' Kritik der evangeliſchen Geſchichte und der chriſtlichen Dogmatik hervorgerufen wurde. Dieſe Kritik war nach Form und Inhalt mit einer ſo überlegenen Meiſterſchaft durchgeführt, ſie war eine ſo

glänzende wissenschaftliche Leistung und schnitt in die herrschenden Meinungen so tief ein, daß das unglaubliche Aufsehen, das sie erregte, vollkommen gerechtfertigt erscheint. Zugleich stand sie aber so entschieden auf dem Boden der hegel'schen Philosophie, sie konnte die Consequenz des Systems und selbst die eigenen Erklärungen seines Stifters mit solchem Nachdruck für sich geltend machen, daß sie nicht allein von den Draußenstehenden fast ohne Ausnahme als die ächte Tochter der hegel'schen Philosophie anerkannt wurde, sondern auch innerhalb der Schule nicht wenige, und von denen, welche sich jetzt erst an sie anschlossen, die meisten in die von Strauß eröffnete Bahn einlenkten. Diese Wirkung trat vor allem in der engeren Heimath des kühnen schwäbischen Kritikers hervor, wo „Hegelianer" und Freund der straußischen Kritik längere Zeit für gleichbedeutend galten, und wo auch Strauß' Lehrer F. Baur, schon seit Jahren mit selbständigen Untersuchungen über die Anfänge der christlichen Kirche beschäftigt, nun erst die volle Freiheit für jene durchgreifende historisch-kritische Reconstruction ihrer ursprünglichen Gestalt und Geschichte erhielt, deren Bedeutung sich seitdem immer deutlicher herausgestellt hat. Weniger Anklang fand die straußische Kritik anfangs bei den norddeutschen Hegelianern, von denen nur wenige sich für sie aussprachen, die meisten ihr in den Hauptpunkten bald mit größerer bald mit geringerer Entschiedenheit, bald in erregterem, bald in ruhigerem Ton entgegentraten. Hatte man aber einmal an diesem Punkt angefangen, Hegel's Ergebnisse zu prüfen, solches, was bei ihm unklar und unentschieden geblieben war, zur Entscheidung zu bringen, in der Consequenz seines Systems über ihn selbst hinauszugehen, so konnte es nicht ausbleiben, daß dieses System auch in allgemeinerer Beziehung auf die Richtigkeit seiner Voraussetzungen und seines Verfahrens untersucht wurde. Wenn daher das Auftreten von Strauß zunächst auch nur für die theologische Partheistellung der hegel'schen Schule die Scheidung in eine rechte und eine linke Seite zur

Folge hatte, so beschränkte sich doch seine Wirkung um so weniger auf dieses Gebiet, da bald auch noch von anderer Seite her in die Verhandlungen eingegriffen wurde, die er angeregt hatte. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von Strauß' „Leben Jesu", und gleichzeitig mit seinem zweiten kritischen Hauptwerk (der „Glaubenslehre"), stellte Ludwig Feuerbach, dessen antitheologische Schärfe nach seiner oben erwähnten Jugendschrift sich noch vielfach geäußert hatte, in seinem „Wesen des Christenthums" (1841) eine Ansicht über die Religion auf, welche zu der hegel'schen Religionsphilosophie und ihrem Wahlspruch, der Versöhnung von Glauben und Wissen, in grellem Gegensatz steht. Die Religion ist, wie er glaubt, ein Erzeugniß des selbstsüchtigen menschlichen Gemüths, das sein eigenes Wesen, in's unendliche gesteigert und mit schrankenloser Macht ausgestattet, als Gottheit sich gegenüberstellt, um durch die Verehrung dieser Gottheit allen seinen Neigungen und Wünschen die Befriedigung zu verschaffen, welche die Wirklichkeit ihnen versagt. Sie ist daher nicht blos eine Täuschung, sondern auch eine grundverderbliche Täuschung: sie entfremdet den Menschen der wirklichen Welt und ihrer vernünftigen Betrachtung, der Wissenschaft und der Bildung, sie opfert die Liebe dem Glauben, die Menschen der Gottheit auf, sie saugt der Moral ihre besten Kräfte aus, zerstört die Wahrheitsliebe und den Rechtssinn, ist die unheilschwangere Quelle des Aberglaubens, des Fanatismus, der Verfolgung. Wer den Grundbestimmungen der hegel'schen Religionsphilosophie mit so schneidendem Widerspruch entgegentrat, der konnte nicht wohl in allem andern an einem System festhalten, mit dem diese Religionsphilosophie doch nicht blos zufällig verknüpft war; und so erklärte denn auch Feuerbach unumwunden, Hegel gehöre in das alte Testament der neuen Philosophie, der Begriff des Absoluten müsse aufgegeben, die Natur müsse wieder in ihre Rechte eingesetzt, Hegel's spekulative Methode mit einem gesunden Empirismus vertauscht werden. In der Folge kam er auf dem Wege, den

er hiemit eingeschlagen hatte, zu immer radikaleren Ergebnissen, und schließlich zu dem Satze, daß nicht der Mensch als Vernunftwesen, sondern der leibliche Mensch das Maß aller Dinge sei, ja daß der Mensch eben nur sei, was er ißt; gab aber in demselben Grad auch, nach seiner eigenen Erklärung, nicht blos der hegel'schen Philosophie, sondern der Philosophie überhaupt als solcher den Abschied. Indessen verloren seine früher so geistsprühenden Arbeiten seit diesem Zeitpunkt mehr und mehr den Einfluß, dessen sie sich um den Anfang der vierziger Jahre erfreut hatten. Noch weniger konnte Bruno Bauer, der in rascher Wandlung vom Extrem der spekulativen Orthodoxie zum äußersten theologischen und politischen Radikalismus fortgieng, aber immer der gleiche, die Wirklichkeit nach abstrakten Kategorieen bald construirende bald meisternde Doctrinär blieb, und die mit ihm verbundene Schaar marktschreierischer Literaten für die philosophische Wissenschaft als solche eine Bedeutung gewinnen, während die Evangelienkritik allerdings seinen Arbeiten, trotz aller ihrer Einseitigkeit und Willkühr, manche Anregung zu danken hatte.

Das Hauptorgan dieses junghegel'schen Radikalismus waren die Hallischen (später: Deutschen) Jahrbücher, welche von Ruge und Echtermeyer (gest. 1842) geschickt und muthig geleitet, bei ihrer Gründung (1838) noch conservativ genug aufgetreten waren, bald aber so weit nach links geführt wurden, daß ihnen Strauß und seine Freunde als Zurückgebliebene erschienen, um schließlich 1843 einem Verbot der sächsischen Regierung zu erliegen. Ungleich gemäßigter hielten sich die tübinger Hegelianer und ihre Zeitschriften. Aber auch sie und ihre Gesinnungsgenossen konnten sich nicht verbergen, daß das hegel'sche System vielfacher Verbesserung fähig sei. Je umfassender dieses System in der Theologie, der Religionsphilosophie, der Aesthetik, der Rechtsphilosophie, der Geschichte der Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften und mit anderen Standpunkten in Berüh-

rung gebracht, je ernſtlicher unter Vorausſetzung desſelben die Erklärung des Gegebenen verſucht wurde, um ſo weniger konnte man ſich der Ueberzeugung verſchließen, daß es ſich nicht blos um eine Ergänzung und Berichtigung ſeiner einzelnen Ergebniſſe, ſondern auch um eine Verbeſſerung ſeines ganzen Verfahrens handle; und von hier aus war nur noch ein kleiner Schritt zu der weiteren Frage: ob denn die Principien des Syſtems ſelbſt ſichergeſtellt ſeien, ob nicht am Ende die Nothwendigkeit eines Neubaus auf anderer und feſterer Baſis vorliege. Der Verſuch eines ſolchen wurde ſchon um den Anfang der vierziger Jahre von Reiff, zehn Jahre ſpäter und bis auf die neueſte Zeit herab mit achtungswerther Ausdauer von K. Planck gemacht, welche beide zunächſt aus der hegel'ſchen Schule hervorgegangen waren, und bei allem Widerſpruch gegen Hegel das ſeit Fichte üblich gewordene aprioriſche Conſtruiren doch im weſentlichen beibehielten. Indeſſen blieben beide ſehr vereinzelt; ihrer Mehrzahl nach folgten diejenigen Mitglieder der hegel'ſchen Schule, welche eine Verbeſſerung des Syſtems für nöthig fanden, einer andern Richtung. Ueber den Umkreis der Schule wurden aber auch von ihnen die meiſten thatſächlich hinausgeführt, und wenigſtens einzelne haben auch die grundſätzliche Ueberzeugung ausgeſprochen, daß die Philoſophie einer neuen Grundlegung bedürfe, und daß ſie dieſe in erſter Reihe von einer eingehenden Wiederaufnahme der Unterſuchung über den Urſprung unſerer Vorſtellungen, die Bedingungen und die Methode des wiſſenſchaftlichen Erkennens zu erwarten habe.

Wie nun bei der linken Seite der hegel'ſchen Schule die Kritik, die ſich zuerſt im Namen des hegel'ſchen Syſtems gegen das poſitive Dogma gerichtet hatte, ſich immer mehr gegen dieſes Syſtem ſelbſt kehrte, ſo kann es umgekehrt als ein Rückſchlag gegen dieſe Kritik betrachtet werden, wenn ſich aus der Schule eine Gruppe von Männern abzweigte, welche das Syſtem ihres Stifters, um ſeinen Conſequenzen für das Dogma zu entgehen,

im Sinn einer „positiven Philosophie" umbilden und dadurch erst jene Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, die Hegel mißlungen war, herbeiführen wollten. Die Anfänge dieser neuen Fraktion reichen bis über Hegel's Tod hinauf; entschiedener und selbständiger trat sie aber doch erst nach diesem Zeitpunkt, und namentlich seit den durch Richter und Strauß veranlaßten Verhandlungen hervor. Als ihre Stifter und Hauptwortführer sind Chr. Hermann Weisse in Leipzig (1801—1866) und J. H. Fichte (geb. 1797, Prof. in Bonn, dann in Tübingen) zu betrachten; zwei fruchtbare philosophische Schriftsteller, von denen der erste sich nicht blos mit der spekulativen, sondern auch mit der positiven Theologie mit Vorliebe beschäftigt, die Aesthetik, unter frühzeitigem Widerspruch gegen Hegel, bearbeitet, und sich um die Evangelienkritik, bei manchen willkührlichen und verfehlten Annahmen, Verdienste erworben hat; während Fichte über Erkenntnißtheorie, Metaphysik, spekulative Theologie, Ethik, Anthropologie und Psychologie schrieb. Mit ihnen können Ulrici in Halle (geb. 1806), Chalybäus in Kiel (1796—1862), Carriere in München (geb. 1817), der würtembergische Prediger J. U. Wirth und andere zusammengestellt werden. Nicht als ob diese Männer eine Schule im strengen Sinn bildeten, oder in allen ihren Ansichten übereinstimmten; dieselben kamen vielmehr von verschiedenen Punkten aus zu ihrem Widerspruch gegen Hegel und richteten denselben gegen verschiedene Bestimmungen seines Systems; und sie riefen hiebei von ihren Vorgängern bald den einen bald den andern zu Hülfe: Fichte z. B. hielt sich mehr an seines Vaters, Weisse an Schelling's spätere Lehre, während Chalybäus zwischen Hegel und Herbart die richtige Mitte zu treffen suchte; auch bei Krause und Troxler, bei Baader und den älteren Mystikern, bei Plato und den Neuplatonikern suchte man Anknüpfungspunkte. Aber doch geht ein gemeinsamer Grundzug durch die Schriften der obengenannten und der ihnen verwandten Philosophen hindurch, sofern sie alle

in erſter Reihe von dem Beſtreben geleitet ſind, gewiſſe religiöſe und ethiſche Ueberzeugungen zu retten, welche durch die hegel'ſche Philoſophie bedroht ſchienen. Es iſt im allgemeinen die unendliche Bedeutung der Perſönlichkeit, für die ſie eintreten; im beſondern kommen drei Hauptfragen in Betracht: die theologiſche, die anthropologiſche und bei einem Theil jener Männer auch die chriſtologiſche. In der Theologie ſoll die Perſönlichkeit Gottes gewahrt, dabei aber auch ſeiner Innerweltlichkeit, wie ſie Schelling und Hegel gelehrt hatten, nichts vergeben, Immanenz und Tranſcendenz, Theiſmus und Pantheiſmus ſollen verknüpft werden. Die Löſung dieſer Aufgabe zeigte ſich aber freilich um ſo ſchwieriger, je ernſter man es damit nahm; und durch dieſe Schwierigkeiten ließ ſich namentlich Weiſſe (mehr oder weniger aber alle, welche mit ihm die Perſönlichkeit Gottes mittelſt der Trinitätslehre zu conſtruiren verſuchten) zu ſehr ſeltſamen, an die ſpäteſte Form der ſchellingiſchen Spekulation anknüpfenden Vorſtellungen verleiten. In engem Zuſammenhang damit ſteht ſeine eigenthümliche Chriſtologie. Was endlich die Anthropologie betrifft, ſo handelte es ſich hier vor allem um die Unſterblichkeit, die aber Weiſſe und auch Fichte auf einen Theil der Menſchen beſchränken wollte. In Fichte's Metaphyſik ſpielen, wenigſtens in der ſpäteren Zeit, die „Urpoſitionen" eine große Rolle, welche der Sache nach an Böhme erinnern, ſofern ſie, wie ſeine Natur in Gott (oben S. 20), das Weſen der endlichen Dinge in ewiger Weiſe enthalten und den idealen Stoff bilden ſollen, aus dem Gott die Welt ſchuf.

Mit der hegel'ſchen Philoſophie, der Hauptgrundlage ſeiner eigenen, verbindet auch Braniß in Breslau (geb. 1792) Ideen der ſchellingiſchen, aber der früheren, für die er beſonders durch Steffens gewonnen war; er zeigt ſich jedoch dabei als einen ſehr ſelbſtändigen Denker. Seine Metaphyſik, die ſchon 1834 erſchien, iſt großentheils ſpekulative Theologie; an den ſpäteren

Verſuchen zur Fort- oder Rückbildung des hegel'ſchen Syſtems hat er ſich nicht betheiligt.

Um die gleiche Zeit mit Weiſſe und J. H. Fichte traten ferner in Wien Anton Günther (1783—1862) und Johann Heinr. Pabſt (1785—1838) gegen den hegel'ſchen und jeden ihm verwandten Pantheismus in die Schranken, während ſie doch gleichfalls auf eine ſpekulative Theologie ausgiengen; und ſo ſehr Günther's geſchmacklos humoriſtiſche Darſtellung vom Studium ſeiner Schriften hätte abſchrecken können, gewann er doch, hauptſächlich durch Pabſt, ziemlich viele Freunde. Aber die proteſtantiſche Wiſſenſchaft wußte mit dieſer ſcholaſtiſchen Spekulation wenig anzufangen, und andererſeits wurde in Rom die Behauptung, daß das Chriſtenthum vernunftgemäß ſei, und der Verſuch, dieß durch eine philoſophiſche Rechtfertigung und Begründung ſeiner Lehren zu beweiſen, allzu bedenklich befunden: Günther's Schriften kamen auf den Index, ſeine Schüler wurden, ſo weit ſie ſich nicht unterwarfen, aus ihren Lehrämtern verdrängt, und ihm ſelbſt ein Widerruf abgenöthigt (1857).

Den eben beſprochenen Philoſophen können wir diejenigen anreihen, welche von Schelling in München und in der Regel zugleich von Baader in die Philoſophie eingeführt worden waren und von dieſem Standpunkt aus gegen Hegel Oppoſition machten, wie Hubert Beckers in München, Sengler (geb. 1799) in Freiburg, Leopold Schmid in Gieſſen, K. Ph. Fiſcher und der früh geſtorbene E. A. v. Schaden in Erlangen, und die S. 738 genannten Schüler Franz Baader's. Indeſſen hat dieſe Richtung, wenn es ihr auch namentlich in der katholiſchen Kirche nicht an Anhängern fehlte, doch auf den Stand der heutigen Philoſophie im ganzen keinen erheblichen Einfluß gehabt. Wenn andererſeits Stahl (1802—1862) in ſeiner Rechtsphiloſophie an Schelling anknüpft, iſt dieſer Zuſammenhang doch ein ſehr loſer; er beſchränkt ſich in der Hauptſache,

wie er ſelbſt ſagt, auf den Widerſpruch gegen den „Rationalismus“ eines Kant und Hegel, auf die Forderung eines „geſchichtlichen“ oder „poſitiven“ Princips, und (können wir beifügen) auf die Bedeutung, welche hier der Perſönlichkeit und namentlich der göttlichen Perſönlichkeit und ihrem grundloſen Willen gegeben wird; überhaupt aber iſt das philoſophiſche, was Stahl ſeinen Schriften beigemiſcht hat, die ſchwächſte Seite derſelben und mehr nur eine äußerliche Verbrämung für die theologiſchen und politiſchen Tendenzen dieſes talentvollen und gewandten Anwalts der Reaktion.

Von den übrigen philoſophiſchen Schulen dieſes Jahrhunderts erhielt ſich die *frieſiſche* (vgl. S. 575) zwar in beſchränktem Umfang, aber im weſentlichen rein, bis heute. — In einer noch größeren, faſt ſektenartig zu nennenden Geſchloſſenheit und Solidarität wurde und wird *Krauſe's* Lehre von den Männern, welche ſich ihm anſchloſſen, *Ahrens* (geb. 1808), *Röder*, v. *Leonhardi*, *Lindemann* (geſt. 1855) u. A. gepflegt. Doch ſind es deren in Deutſchland nicht viele; dagegen hat die krauſe'ſche Philoſophie bei den romaniſchen Völkern vielen Anklang gefunden, denen ſie bald nach dem Tod ihres Stifters durch einige franzöſiſch geſchriebene Werke von *Ahrens* bekannt wurde. Sie konnte ſich bei ihnen um ſo leichter einbürgern, da dieſe Werke ſchon als franzöſiſche dem Verſtändniß keine ſolche Schwierigkeiten entgegenſtellten, wie Krauſe's eigene Schriften; da ferner die außerdeutſchen Leſer wegen ihrer Unbekanntſchaft mit der deutſchen Philoſophie Krauſe wohl manches, was er von andern entlehnt hatte, als ſein urſprüngliches Eigenthum gutſchrieben; da endlich Krauſe's ſociale und humanitäre Ideen einen günſtigen Boden bei ihnen fanden, und gerade die Rechtsphiloſophie von Ahrens vorzugsweiſe zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung gewählt war. — *Schleiermacher* hat als Philoſoph nicht in demſelben Sinn, wie man dieß von ihm als Theologen ſagen kann, eine Schule hinterlaſſen. Aber doch

haben ſich einzelne in ihrer Philoſophie überwiegend an ihn angeſchloſſen, andere für die ihrige wenigſtens ſehr nachhaltige Anregungen von ihm erhalten. Das erſte gilt von Heinrich Ritter (1791—1869), dem verdienten Geſchichtſchreiber der Philoſophie, welcher aber auch der ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft, namentlich der Logik und Metaphyſik, mehrere Werke gewidmet hat, und einigen andern; das zweite von Leop. George (geb. 1811), der bei ſeinem Unternehmen, Schleiermacher mit Hegel in einem neuen (ſorgſam enneadiſch gegliederten) Syſtem zu vermitteln, mit jenem doch noch mehr Berührungspunkte zeigt, als mit dieſem, und von Richard Rothe (1799—1867), dem trefflichen Theologen, welcher Schleiermacher nach Geiſt und Sinnesweiſe ſo nahe verwandt war, aber an kritiſcher Schärfe und Klarheit allerdings merklich hinter ihm zurückſtand, und in Folge davon, trotz der Fülle und Gediegenheit ſeiner Gedanken, der Tiefe ſeiner religiöſen der Feinheit und Reinheit ſeiner ethiſchen Anſchauungen, bei dem redlichſten Beſtreben, der Wiſſenſchaft gerecht zu werden und das Chriſtenthum mit der Zeitbildung zu verſöhnen, zwiſchen dem Supranaturalismus der kirchlichen Dogmatik und den von ihm aufgenommenen ſchleiermacher'ſchen und hegel'ſchen Sätzen in ein ſolches Gedränge gerieth, daß er ſchließlich zu einer nicht ſelten an Origenes erinnernden Gnoſis ſeine Zuflucht nahm. Wie nahe es überhaupt dem Theologen gelegt war, Hegel durch Schleiermacher zu ergänzen, zeigt das Beiſpiel der tübinger Schule, deren Mitglieder, Baur und Strauß voran, bei dem einen von dieſen Männern ſo gut wie bei dem andern in die Lehre gegangen ſind; und daß dieſer Umſtand nicht blos für ihre Theologie und Religionsphiloſophie von Bedeutung war, ſondern auf ihr ganzes Verfahren und ihre ganze Stellung zum hegel'ſchen Syſtem zurückwirken mußte, liegt am Tage.

Nächſt Hegel hat während des letzten Menſchenalters kein anderer deutſcher Philoſoph einen bedeutenderen Ein-

fluß geübt, als Herbart. Nachdem dieſer ſcharfſinnige und unabhängige Denker lange Zeit nur geringe Beachtung gefunden hatte, begann ſich um die Zeit von Hegel's Tode die Aufmerkſamkeit ihm allgemeiner zuzuwenden; und in demſelben Maße, wie die hegel'ſche Philoſophie aus ihrer beherrſchenden Stellung verdrängt wurde, gewann die ſeinige an Boden. Der Hauptſitz ſeiner Schule wurde Leipzig, wo Drobiſch (geb. 1802), Hartenſtein (geb. 1808), Strümpell (ſpäter in Dorpat, jetzt wieder in Leipzig), denen ſich noch andere anſchloßen, als ihre hervorragendſten Wortführer zu nennen ſind. War die hegel'ſche Philoſophie eine Zeit lang in Preuſſen mit beſonderer Gunſt behandelt worden, ſo wurde es die herbart'ſche in Oeſterreich, beſonders durch Exner's Einfluß; ihre bekannteſten Vertreter ſind hier zur Zeit Zimmermann in Wien und Volkmann in Prag, von denen ſich jener beſonders in der Aeſthetik, dieſer in der Pſychologie einen Namen gemacht hat. Weiter gehören zu der herbart'ſchen Schule: der Aeſthetiker Griepenkerl, Schilling, Nahlowsky, Thilo, Allihn und Flügel, die Herausgeber der „Zeitſchrift für exakte Philoſophie“ und mehrere andere. Auch Lazarus' Pſychologie ſteht im allgemeinen auf ihrem Boden. Daß es aber auch dieſer Schule nicht gelingen konnte, die ſtrenge Geſchloſſenheit zu bewahren, die ſie anfangs behauptet hatte, zeigte ſich ſchon frühe an einem ihrer ausgezeichnetſten Mitglieder, Theodor Waitz (1821—1864) in Marburg; denn ſchon in ſeiner Pſychologie v. J. 1849 erhob dieſer Philoſoph nicht allein gegen die Anwendung der Mathematik auf die Pſychologie einen wohlbegründeten Widerſpruch, ſondern er machte auch von der Theorie der Störungen und Selbſterhaltungen keinen Gebrauch und behandelte die Pſychologie überhaupt, wenn auch in ihren nächſten Vorausſetzungen mit Herbart einverſtanden, doch weiterhin ſo, wie ſie auch ein ſolcher behandeln konnte, der niemals mit Herbart die Realität der Veränderung und der Wechſelwirkung von Leib und Seele

bezweifelt hatte; Abweichungen von der urſprünglichen Richtung der herbart'ſchen Pſychologie, worin ihm inzwiſchen auch andere gefolgt ſind.

Je mehr nun ſo die metaphyſiſche Grundlage der herbart'ſchen Pſychologie bei Seite geſtellt wurde, um ſo näher kam man in dieſer Wiſſenſchaft dem Verfahren, welches Beneke verlangt und befolgt hatte. Doch hat Beneke's eigenes pſychologiſches Syſtem bis auf den heutigen Tag faſt nur in pädagogiſchen Kreiſen Anhänger gefunden; als der eifrigſte derſelben iſt Dreßler zu nennen. Aber einen erheblichen Einfluß auf ihre Anſichten geſtatteten ihm auch ſolche, die wir nicht eigentlich zu ſeinen Anhängern zählen können, wie Ueberweg (1826—1871), der um die Geſchichte der Philoſophie verdiente Schüler Trendelenburg's, und Fortlage in Jena (geb. 1806), der für ſeine Erneuerung und Umbildung der fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre neben andern in erſter Reihe Beneke's Pſychologie zu Hülfe genommen hat.

Eine eigenthümliche Stellung nehmen Trendelenburg, Fechner und Lotze ein, ſofern ſie alle drei nie einer der älteren Schulen angehört, ſondern von Anfang an die von mehreren derſelben empfangenen Anregungen ſelbſtändig verarbeitet haben. Auch in ihrem wiſſenſchaftlichen Standpunkt haben ſie, neben erheblichen Abweichungen, eine gewiſſe Verwandtſchaft. Adolf Trendelenburg (1802—1872) in Berlin zog neben ſeinen gründlichen gelehrten Arbeiten zuerſt 1840 in den „Logiſchen Unterſuchungen“ durch ſeine ſcharfe und erfolgreiche Kritik der hegel'ſchen Logik und ihrer Methode die Aufmerkſamkeit auf ſich. Er ſeinerſeits will an der Ausbildung der von Plato und Ariſtoteles begründeten organiſchen Weltanſchauung arbeiten; und dieſe beruht ſeiner Anſicht nach auf dem Zweckbegriff, der Teleologie, die zu der mathematiſchen und der phyſikaliſchen Betrachtung als das höhere dritte hinzukommt. Die Zweckthätigkeit und die Bewegung ſind die dem Denken und Sein gemeinſamen Thätigkeiten; weil ſie

in beiden identisch sind, ist eine Erkenntniß des Wirklichen möglich, und aus demselben Grund findet zwischen den Formen des Seins und den logischen Denkformen jene durchgängige Uebereinstimmung statt, welche Trendelenburg, ähnlich wie Schleiermacher, aber unter Widerspruch gegen Hegel, behauptet. Durch die teleologisch-organische Weltansicht wird das Reale dem Idealen, das sich in ihm verwirklicht, untergeordnet, und statt der unhaltbaren Identität des Subjektiven und Objektiven eine Verbindung von Realismus und Idealismus gewonnen. Ihren Abschluß findet diese Weltansicht auch bei Trendelenburg in der Idee des Unbedingten, des Absoluten. Nur soll diese erst von der wissenschaftlichen Welterkenntniß aus gefunden und näher bestimmt werden, und wie weit wir hiebei mit unsern für das Bedingte geltenden Begriffen kommen, bleibt dahingestellt. Trendelenburg macht daher keinen Versuch einer spekulativen Theologie; dagegen hat er sich mit ethischen Fragen beschäftigt und in seinem Naturrecht das Recht und den Staat unter dem ethischen Gesichtspunkt behandelt.

Statt dieser Verbindung von Idealismus und Realismus finden wir bei Fechner (geb. 1801), dem leipziger Physiker, neben seinen exakten „psychophysischen" Untersuchungen eine rein idealistische und partheienweise sogar phantastische Metaphysik. Während nämlich Trendelenburg die Materie als ein reales Substrat der Erscheinungen übrig läßt, führt Fechner die ganze Außenwelt, nach Berkeley's Vorgang, auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang von Erscheinungen zurück; und auch die immateriellen Atome oder Kraftcentren, aus denen er diese hervorgehen läßt, sind gleichfalls nur einfachste Erscheinungen. Das Reale, in welchem und für welches diese Erscheinungen existiren, sind die Seelen oder die Geister, die (wie bei Leibniz) in ihrer Gesammtheit eine aufsteigende Stufenreihe bilden. Ebendeßhalb kann aber auch der Zusammenhang der Erscheinungen, wie Fechner glaubt, nur durch das Bewußtsein vermittelt sein, und so kommt

er ſchließlich auf die Annahme, daß jede Gruppe niedrigerer Geiſter in einem höheren und die Geſammtheit derſelben in der Gottheit enthalten ſei, wobei ſich denn natürlich eigenthümliche Folgerungen über das Verhältniß dieſer verſchiedenen in einander geſchachtelten Perſönlichkeiten nicht vermeiden laſſen.

Mit Fechner ſtimmt nun Lotze (geb. 1817, ſeit 1844 in Göttingen) in ſeinem Spiritualismus, mit Trendelenburg in ſeiner Teleologie überein. Seine Anſichten greifen, neben der umfaſſendſten Verwerthung der heutigen Naturwiſſenſchaft und Philoſophie, in weſentlichen Punkten auf Leibniz zurück. Das urſprünglich Reale ſind einfache, immaterielle Weſen, die aber Lotze, im Unterſchied von Herbart und Leibniz, in das Verhältniß gegenſeitiger Einwirkung ſetzt; aus ihren inneren Zuſtänden gehen nach feſten Geſetzen die mechaniſchen Bewegungen hervor, auf die wir für die Naturerklärung zunächſt angewieſen ſind. Der letzte Grund für das Daſein jedes Weſens liegt aber darin, daß es als Verwirklichung einer Idee im Ganzen ſeine nothwendige Stelle hat; und es ſind deßhalb auch nur diejenigen unſterblich, welche in der Entwicklung ihres Lebens einen Inhalt von ſo hohem Werthe realiſirt haben, daß er dem Ganzen erhalten zu werden verdient. Lotze's Auffaſſung der Welt iſt daher weſentlich eine teleologiſch-äſthetiſche, und dieſe Teleologie gipfelt in der Idee Gottes: das Wirkliche iſt der perſönliche Geiſt Gottes und die Welt perſönlicher Geiſter, die er geſchaffen hat, denn nur für ſie giebt es Gutes und Güter, und für ſie allein beſteht die Erſcheinung der Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen ſich der Gedanke des Weltganzen der Anſchauung der endlichen Geiſter verſtändlich macht. Von dieſem Standpunkt aus hat Lotze mit vielſeitigem Wiſſen und ſinnigem Denken, und mit einer nicht ſelten an's ſkeptiſche ſtreifenden Behutſamkeit, neben der Phyſiologie auch die Metaphyſik, die Logik, die Pſychologie, die Aeſthetik bearbeitet, und in ſeinem „Mikro-

koſmus" das Ganze ſeiner Weltanſicht zu einem reichen und anziehenden Bilde zuſammengefaßt.

Später als die meiſten von ſeinen philoſophiſchen Zeitgenoſſen fand Schopenhauer einen Kreis von Anhängern, unter denen er keinen eifrigeren Apoſtel hatte, als den von der hegel'ſchen Schule zu ihm übergetretenen Frauenſtädt. Erſt nach ſeinem Tod hat ſich dieſer Kreis allmählich erweitert; doch ſcheint er auch jetzt noch weniger aus Philoſophen vom Fach als aus Liebhabern zu beſtehen, welche ſich das Syſtem ihres Meiſters nicht als wiſſenſchaftliches Ganzes in allen ſeinen Beſtimmungen angeeignet haben, ſondern ſich theils von ſeinen ſchriftſtelleriſchen Vorzügen, theils von ſeiner peſſimiſtiſchen und doch dem Selbſtgefühl derer, die ſich ihr hingeben, in ſo hohem Grade ſchmeichelnden Weltanſchauung angezogen fanden. Unter denen, welche mit ernſterer Forſchung in ſeine Gedanken eingiengen, iſt ohne Zweifel der bedeutendſte der Berliner Eduard von Hartmann (geb. 1842). Seine „Philoſophie des Unbewußten" iſt allerdings mehr als eine bloße Wiederholung der ſchopenhauer'ſchen Lehre: ſie will zwiſchen ihr und der hegel'ſchen eine vermittelnde Stellung einnehmen, und hiefür auch die von Schelling in ſeiner poſitiven Philoſophie gegebenen Andeutungen benützen. Indeſſen beſteht ſein Unterſchied von Schopenhauer doch hauptſächlich nur darin, daß ſein Abſolutes, oder wie er es nennt: das Unbewußte, nicht blos unbewußter Wille, ſondern zugleich auch unbewußte Intelligenz ſein ſoll, und daß er eben hieraus die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung und die Stufenfolge der Weſen herleitet. Ihre Spitze erreicht dieſe auch bei ihm in der Entſtehung des Gehirns und des an dasſelbe geknüpften Bewußtſeins; die letzte Aufgabe des bewußten Lebens ſieht aber auch er in jener Verneinung des Willens zum Leben, durch welche die Welt ſchließlich wieder von dem Elend des Daſeins befreit wird, und nur eine untergeordnete Differenz iſt es,

daß dieſe peſſimiſtiſche Lebensanſicht bei Hartmann immerhin weniger energiſch hervortritt, als bei ſeinem Vorgänger.

Einer der einflußreichſten unter den Faktoren, von denen der Charakter und Zuſtand der Philoſophie in jedem Zeitalter abhängt, liegt in ihrem Verhältniß zu den anderweitigen dieſe Zeit bewegenden Intereſſen, und namentlich in ihrem Verhältniß zu den übrigen Wiſſenſchaften. An der deutſchen Philoſophie zeigt ſich dieß ſelbſt in der Periode ihrer ſelbſtändigſten Entwicklung, wie man dieß leicht ſieht, wenn man z. B. den Zuſammenhang des kantiſchen Kriticiſmus mit dem theologiſchen Rationaliſmus und den politiſchen Beſtrebungen der Aufklärungsperiode, den Einfluß der deutſchen Dichtung auf Schelling und Hegel, die Bedeutung der Naturwiſſenſchaften für Schelling, der Mathematik für Herbart, die Spuren, welche Hegel's theologiſche, hiſtoriſche und politiſche Studien in ſeinem Syſtem zurückließen, beachtet. Noch ſtärker mußte ſich indeſſen dieſe Verſchlingung der Philoſophie mit den anderen Wiſſenſchaften in ihren Folgen für die erſtere fühlbar machen, als ſich die philoſophiſche Produktivität im großen in der raſchen Aufeinanderfolge umfaſſender Syſteme für einige Zeit erſchöpft hatte, die Zuverſichtlichkeit der Spekulation nachließ, und die Forderung, den Werth ihrer Ergebniſſe zu prüfen, ſich mehr und mehr geltend machte. Einerſeits war der Widerſpruch der empiriſchen Wiſſenſchaften gegen dieſe Ergebniſſe das durchſchlagendſte von den Momenten, welche den Glauben an die philoſophiſchen Syſteme zuerſt bei Andern und in der Folge auch bei ihren eigenen Anhängern erſchütterten; andererſeits wurde ebendadurch das Beſtreben hervorgerufen, die philoſophiſchen Sätze und Methoden, unter Benützung alles deſſen, was die Erfahrungswiſſenſchaft darbot, ſo umzubilden, daß jener Widerſpruch verſtummen müſſe. Die Philoſophie erfuhr dieſe Einwirkung zuerſt überwiegend von der Geſchichtswiſſenſchaft und der Theologie; denn die Kritik der hiſtoriſchen und dogmatiſchen Theologie war es, welche ſeit Strauß' Auftreten

zur Zersetzung der hegel'schen Schule den entscheidenden Anstoß gab. Noch viel durchgreifender zeigte sich aber seitdem der Einfluß der Naturwissenschaften. Der Aufschwung, welchen die Naturforschung in den letzten Jahrzehenden genommen, die massenhafte Bereicherung, die sie unserem Wissen gebracht, die glänzenden Entdeckungen, zu denen sie geführt hat, waren ganz geeignet, ihr in dem öffentlichen Interesse über alle anderen Wissenschaften, und namentlich über die Philosophie, das Uebergewicht zu verschaffen. Durch die Fruchtbarkeit ihres Verfahrens, die Sicherheit und Nutzbarkeit ihrer Ergebnisse stellte sie die Philosophie um so mehr in den Schatten, je weniger die meisten einen klaren Einblick in das Verhältniß beider hatten, je ausschließlicher sie bei der Philosophie, wenn dieselbe mit der Naturwissenschaft verglichen werden sollte, nur an die schellingische und etwa auch an die hegel'sche Naturphilosophie zu denken pflegten, je unbekannter es ihnen war, wie viel die Naturwissenschaft selbst der Philosophie zu verdanken hat, mit wie vielen metaphysischen Voraussetzungen und Begriffen sie arbeitet, wie vieles in ihren Ergebnissen andererseits erst Hypothese, ohne die volle wissenschaftliche Sicherheit ist; je leichter sie sich endlich über die Frage hinwegsetzten, ob und wie weit die eigenthümlichen Aufgaben und Gegenstände der Philosophie das naturwissenschaftliche Verfahren zulassen. So hat sich am Ende das Vorurtheil gebildet, daß die Philosophie in unserer Zeit ihre Rolle ausgespielt habe und nichts besseres thun könnte, als sich gänzlich in Physik und Physiologie aufzulösen. Der stärkste Ausdruck dieser Meinung kann in dem Materialismus gefunden werden, den ein Moleschott, Büchner, K. Vogt und viele andere, meist Physiologen oder Aerzte, verkündigt haben, während Czolbe in dem seinigen mit der Zeit immer unsicherer wurde. An wissenschaftlichen Gedanken hat dieser neue Materialismus kaum etwas gebracht, was nicht schon bei Diderot und Holbach zu finden wäre; aber doch ist er nicht ohne alle Bedeutung. Denn einerseits lag in ihm eine

dringende Aufforderung an die Philoſophie, die phyſiologiſchen Thatſachen mit ihren Vorausſetzungen in Einklang zu bringen; und andererſeits ſprach ſich in ihm wenigſtens mittelbar doch auch wieder das Bedürfniß aus, die Naturforſchung mit einer umfaſſenderen Weltanſicht, d. h. mit der Philoſophie, in Verbindung zu ſetzen. Dieſes Bedürfniß ſcheint aber neuerdings überhaupt auf Seiten der Naturwiſſenſchaften wieder in höherem Maße, als noch vor wenigen Jahren, empfunden zu werden. Gerade derjenige unter den deutſchen Naturforſchern, welcher mehr als jeder andere einen auf das Große und Ganze gerichteten Blick mit der vielſeitigſten und gründlichſten Bearbeitung des Einzelnen verbindet, H. Helmholtz, verdankt ſeine hervorragende Stellung nicht zum geringſten Theile dem philoſophiſchen Geiſte ſeiner Forſchung; und ſo iſt er ja auch wirklich von der Phyſiologie aus zu erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen und Ergebniſſen gekommen, durch die er ſich mit Kant vielfach berührt und für die Fortbildung ſeiner Erkenntnißtheorie einen höchſt werthvollen Beitrag geliefert hat. Die Phyſiologie unſerer Zeit hat überhaupt der Philoſophie, und zunächſt der Pſychologie, bedeutende Dienſte geleiſtet und verſpricht ihr noch weitere zu leiſten; und andererſeits ſteht die Phyſik in einer inneren Beziehung zur Metaphyſik, und eine Entdeckung, wie die der mechaniſchen Wärmetheorie, durch die es erſt möglich wurde, das wichtige, ſchon von Leibniz aufgeſtellte Geſetz der Erhaltung der Kraft genauer zu formuliren, wiſſenſchaftlich ſicherzuſtellen und anwendbar zu machen, iſt für die eine kaum weniger wichtig, als für die andere. Auch von unſerer Philoſophie wird dieſe Bedeutung der Naturwiſſenſchaft nicht verkannt, und es iſt in den letzten 25 Jahren auf dem Gebiete der Pſychologie und Metaphyſik kaum ein Werk von einiger Erheblichkeit erſchienen, das ſich nicht bemüht hätte, ſich mit derſelben auseinanderzuſetzen und ihre Ergebniſſe zur Berichtigung oder Ergänzung ſeiner Sätze zu verwenden. Dieſe Beſtrebungen haben allerdings noch zu keiner durchgreifenden Um-

geſtaltung der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, keinem neuen allgemein anerkannten Syſtem geführt; die Gegenwart zeigt vielmehr noch ein ſolches Auseinandergehen der wiſſenſchaftlichen Anſichten und ſo viele unſicher taſtende Verſuche, daß ſich auf Grund der geſchichtlichen Betrachtung nicht beſtimmen läßt, wie bald und in welcher Weiſe es wieder zu einem einen kleineren oder größeren Zeitabſchnitt beherrſchenden Syſtem kommen wird. Aber wenigſtens im allgemeinen dürfte ſich die Richtung, welche die Philoſophie in der nächſten Zeit einſchlagen wird, aus ihrem bisherigen Gange erſchließen laſſen.

Die deutſche Philoſophie war von Leibniz bis auf Hegel, im ganzen genommen, Idealismus, und wie tief dieſer Zug in ihrer innerſten Eigenthümlichkeit begründet war, ſieht man am beſten daraus, daß auch ſolche Philoſophen, die ſich dem Idealismus zu entziehen ſuchten, wie Jacobi und Herbart, unwillkührlich in denſelben zurückfielen. Er entſprach auch unverkennbar ſowohl dem Charakter als den Zuſtänden unſeres Volkes. Denn in der deutſchen Art lag es von jeher, ſich mehr nach innen als nach außen zu wenden, ſich in die Betrachtung des eigenen Geiſtes und Gemüthes zu vertiefen, und dem eigenen Innern auch die Geſichtspunkte zu entnehmen, unter welche die Außenwelt geſtellt wurde; und es iſt deßhalb nicht zufällig, wenn uns ſchon die ältere Spekulation keine Erſcheinung zeigt, die ſo ſpecifiſch deutſch wäre, wie die Myſtik eines Eckhart und Böhme. Dieſe Neigung des deutſchen Geiſtes, ſich in ſich zurückzuziehen und auf ſich zu beſchränken, konnte durch die Entwicklung unſeres Volkes ſeit dem 15. und 16. Jahrhundert nur genährt werden. Alles, was ſein Intereſſe tiefer in Anſpruch nahm, alles was ihm großes gelang, liegt auf dem Gebiete des geiſtigen Lebens: die Reformation und der Humanismus und die Blüthe der deutſchen Dichtung im 18. Jahrhundert; während es gleichzeitig in allem, was ſeine reellen Intereſſen betraf, in ſeiner nationalen Macht und ſeinen ſtaatlichen Einrichtungen, in ſeiner politiſchen Bil-

dung, ſeiner wirthſchaftlichen und gewerblichen Entwicklung hinter ſeinen Nachbarn und Nebenbuhlern zurückblieb. Ja, ſeine geiſtigen Triumphe ſelbſt dienten dazu, ſein Intereſſe für die äußere Wirklichkeit abzuſtumpfen. Die Reformation führte zu der nachhaltigſten religiöſen Erregung und Vertiefung; aber die deutſche Reformation unterſcheidet ſich auch von der ſchweizeriſch-franzöſiſchen, wie von der engliſchen, in erſter Reihe dadurch, daß ihr jeder Trieb einer nach außen wirkenden Thatkraft abgeht, daß ſie ſich nur mit dem eigenen Herzen und Glauben beſchäftigt, den Erfolg dagegen in ſelbſtverzichtender Ergebung Gott anheimſtellt. Das Studium des klaſſiſchen Alterthums diente den Deutſchen nicht lange als ein Mittel, den politiſchen Sinn und die nationale Geſinnung zu pflegen, ſondern es wurde ihnen nur zu bald ein Anlaß, über der bewundernden Betrachtung einer vergangenen Welt beides hintanzuſetzen. Die deutſche Aufklärung hatte nur wenig von den politiſchen Trieben der franzöſiſchen in ſich, und während in unſerer Dichtung die herrlichſten Blüthen einer ſchönen Menſchlichkeit ſich entfalteten, wurden über der kosmopolitiſchen Begeiſterung für das Ganze, über der künſtleriſchen Anſchauung der Ideale, die nächſten Bedürfniſſe der Gegenwart und der eigenen Heimath faſt vergeſſen. Können wir uns wundern, wenn ein ſolches Volk bei ſolcher Entwicklung auch in ſeiner Philoſophie dem idealiſtiſchen Zug ſeiner Natur folgte? wenn ein Leibniz die letzten Gründe der Welt in den geiſtigen Weſen ſuchte, deren Begriff er aus dem menſchlichen Selbſtbewußtſein geſchöpft hatte? wenn ein Kant und vollſtändiger ein Fichte die ganze äußere Welt zu einer bloßen Abſpiegelung der inneren machte? ein Schelling und Hegel den Geiſt als den Schöpfer der Natur, die Natur als die Hülle und das Organ des ſtufenweiſe zu ſich ſelbſt kommenden Geiſtes zu begreifen ſuchten? Die Tendenz iſt immer dieſelbe: die Außenwelt wird bald unmittelbar aus der inneren hergeleitet, bald wenigſtens nach der Analogie deſſen erklärt, was unſer eigenes

Bewußtſein uns zeigt, der Geiſt iſt das erſte und letzte, die Natur iſt nichts anderes als die Erſcheinung des Geiſtes.

In Hegel's aprioriſcher Conſtruction des Univerſums hat dieſer Idealismus ſeine ſyſtematiſche Vollendung gefeiert. Die Stockung der philoſophiſchen Produktivität, welche nach Hegel's Tod eintrat, die allmähliche Zerſetzung der größeren Schulen, die Zerfahrenheit und Unſicherheit, welche ſich der philoſophiſchen Beſtrebungen bemächtigte, ließ erkennen, daß ein Wendepunkt eingetreten ſei, daß ſich das Bedürfniß einer veränderten Richtung des Denkens geltend mache; und wenn mit dem Zurücktreten der philoſophiſchen Thätigkeit die vielſeitigſte und fruchtbarſte Arbeit auf dem Gebiet der Erfahrungswiſſenſchaften und vor allem auf dem der Naturwiſſenſchaft Hand in Hand gieng, ſo war damit deutlich angezeigt, daß die neue Philoſophie mit dieſen Wiſſenſchaften in ein engeres Verhältniß treten müſſe, als die bisherige, daß ſie ihre Ergebniſſe und ihr Verfahren für ſich verwenden, ihren bisherigen, allzu ausſchließlichen Idealismus durch einen geſunden Realismus ergänzen müſſe. War doch auch das ganze Leben unſeres Volks ſeit dem zweiten Drittheil des Jahrhunderts in eine neue Phaſe eingetreten, in welcher die politiſche und wirthſchaftliche Arbeit einen unerwarteten Umfang annahm, neuen Aufgaben gegenübertrat und Erfolge erreichte, die man früher kaum zu träumen gewagt hätte. Aber wie auf dieſem Gebiete alles darauf ankommt, daß Deutſchland über den äußeren Erfolgen ihrer geiſtigen und ſittlichen Bedingungen, über den neuen Aufgaben ſeiner bisherigen Ideale nicht vergeſſe, ſo wird die Zukunft der deutſchen Philoſophie in erſter Stelle davon abhängen, in welchem Grade es ihr gelingt, ſich das Auge für die thatſächliche Beſchaffenheit und den tiefer liegenden Zuſammenhang der Dinge, für die ſubjektiven und die objektiven Elemente der Vorſtellungen, für die natürlichen Urſachen und die idealen Gründe der Erſcheinungen gleich offen zu erhalten.

Namenregiſter.

(Wo auf größere Abſchnitte verwieſen iſt, giebt das Inhaltsverzeichniß das nähere.)

	Seite
Abbt	327.
Abel	522.
Abicht	516.
Agricola	23. 26.
Agrippa v. Nettesheim	14. 26.
Ahrens	905.
Albert d. Gr.	2.
d'Alembert	339.
Allihn	907.
Ammon	520.
Ancillon	564.
Andreä, Tob.	76.
Apelt	575.
Ariſtoteles	13. 36 f. 99 f. 139. 142.
Baader	731 ff. 654. 686.
Baco, Franz	51 f. 66. 74. 78 f. 99 f.
Bahrdt	309.
Bardili	581.
Baſedow	331 f.
Bauer, Br.	895. 900.
Baumeiſter	406.
Baumgarten, Alex.	285 ff. 294. 145.
Baumgarten, S. J.	294.
Baur	896. 898. 906.
Bayle	70. 187.
Beattie	393.
Beccaria	488.
Beck, J. S.	593 ff. 516.
Beckers	904.
Bendavid	516.
Beneke	865 ff. 908.
Berger	719.
Berkeley	304. 390 f.
Biedermann, A. E.	896.
Biel, Gabr.	3.
Bieſter	328.
Bilfinger	283. 213. 294.
Boccaccio	5.
Böhme, J.	15—23. 103. 795.
Böhmer, Caroline	645.
Boineburg	85 f.
Bolzano	517.
Bonnet	305. 322. 397 542.
Bornträger	522.
Bouterwek	564.
Braniß	903.
Braſtberger	522.
Brockes	308.
Brucker	275. 280.
Bruno, Giord.	6. 7. 14. 46. 797.
Buddeus	274 f.
Büchner	913.
Buhle	516.
Bunſen	646.

Seite

Cäſalpinus 49.
Calixtus 43.
Calker 575.
Camerarius 41.
Campanella 6.
Canz 294.
Carpov 294.
Carriere 902.
Carteſius ſ. Descartes.
Chalybäus 902.
Charlotte, Königin 87.
Chyträus 41. 48.
Clarke 393.
Clauberg 76.
Collier 391.
Condillac 304. 396.
Conradi 897.
Conring 43.
Copernicus 24. 36. 510.
Cramer 49.
v. Creuz 300.
de Crouſaz 281.
Cruſius 277.
Cudworth 72.
Cuſa, Nikol. v. 3. 6. 11. 24 f. 797.
Czolbe 913.

Dante 5.
Darjes 280.
Daub 895. 897.
Demokrit 100.
Derham 393.
Descartes 56—60. 66. 79. 100 f. 105. 115. 129. 241. 248.
de Wette 574.
Diderot 398.
Dionyſius Areopagita 8.
Dreier 43.
Dreßler 908.
Drobiſch 907.

Seite

Eberhard 295. 327. 521. 754.
Echtermeyer 900.
Eckhart 7—10. 17.
Engel 327.
Epikur 105.
Eraſmus 23.
Erdmann 895.
Erigena 8.
Erneſti 294.
Ernſt Auguſt, Kurfürſt 86 f.
Eſchenmayer 721 f. 654.
Exner 907.

Fabricius 48.
Fechner 909.
Feder 323. 515. 522.
Feuerbach, Anſelm 517.
Feuerbach, Ludwig 895. 897. 899.
Fichte, J. G. 596—636. 329. 403. 549. 645. 698. 705 f. 714. 779. 782. 836. 839. 873. 878.
Fichte, J. H. 902 f.
Filmer 55
Fiſcher, K. Ph. 904.
Fiſcher, Kuno 896.
Flatt 523.
Fludd 14.
Flügel 907
Forberg 644.
Fortlage 908.
Frauenſtädt 911.
Freigius 48.
Fries 565—574.
Friſchlin 5.

Gabler 895.
Galilei 7.
Gans 895.
Garve 327. 515.
Gaſſendi 56. 100.
Georg I. v. Engl. 86.

Seite

George 906.
Gerhard de Groot 11.
Geſenius 521.
Geulincx 60 f.
Glanvill 69.
Gliſſon 73.
Goclenius 49.
Göſchel 897.
Göthe 329. 645. 698. 705. 804. 889.
Gottſched 291.
Griepenkerl 907.
Gros 518.
Grotius 66 f.
Günther 904.
Gundling 276. 280.

Haller, Ludw. v. 712.
Hamann 524 ff.
Hamberger 737.
Hardenberg 699 ff.
Hartenſtein 907.
Hartmann 911.
Haſe 575.
Havenreuter 42.
Hegel 774—835. 403. 710. 839. 895. 912.
Helmholtz 914.
v. Helmont, Fr. Merc. 14. 73. 103.
v. Helmont, J. B. 14.
Helvetius 397.
Henning 895.
Herbart 835—865. 404. 866. 867. 873 f. 907. 912.
Herbert v. Cherbury 67 f.
Herder 530 ff.
Hermes 575.
Herz, Marcus 515.
Heydenreich 516.
Hinrichs 895.
Hirnhaym 77 f.
Hobbes 53 ff. 74. 105. 890.
Hoffbauer 516.

Seite

Hoffmann, Dan. 49.
Hoffmann, Fr. 737.
Holbach 398.
Hornejus 43.
Hotho 895. 826.
Huet 69.
Huſeland 515. 517.
Hugo v. St. Victor 2.
Humboldt, W. 641 f.
Hume 304. 391 f. 395. 416. 508.
Hutcheſon 395.
Huygens 86.

Irwing 317.

Jacobi 541—563. 366 f. 403. 524. 526. 644. 698. 779. 790.
Jäſche 516.
Jakob 516. 521.
Jeruſalem 330.
Johann Friedrich v. Braunſchweig 86 f.
Jungius 78 ff. 24.

Kant 404—514. 329. 387. 393. 402. 529. 530. 533 f. 548 f. 558. 577. 582. 603. 644. 691. 761. 779. 790. 835 f. 838. 874. 877. 889. 912.
Kepler 24.
Kielmeyer 658.
Kieſewetter 516.
Klein 720.
Kleuker 523.
Knutzen 405.
Köppen 564.
Köſtlin, K. 896.
Köſtlin, Reinhold 896.
Kortholt 74.
Kraus 516.
Krauſe 737—753. 905.
Krug 516. 521.

Seite

Lambert 292.
Lamettrie 304. 398.
Lavater 334.
Lazarus 907.
Leibniz 84—195. 74. 364. 406.
Leonhardi 905.
Leſſing 348—387. 175. 300. 505. 544.
Leuwenhoek 132.
Lindemann 905.
Lipſtorp 75.
Locke 388 f. 136. 304. 481.
Lotze 910.
Lullus, Raymund 96.
Luther 27 ff. 11.
Lutterbeck 737.

Maaß 522.
Maimon 586 ff.
Malebranche 61 f. 102. 116.
Marheineke 895. 897.
Marſilius v. Inghen 2.
Martini, Cornel. 43.
Martini, Jak. 41.
Meier, G. F. 290. 294. 310.
Meiners 325 f. 522.
Melanchthon 31—41. 23.
Mellin 516.
Mendelsſohn 333—348. 310. 444. 491. 522. 530.
Michelet 895.
Mirbt 575.
Moleſchott 913.
Montaigne 69.
Monteſquieu 481. 484.
More 72.
Müller, Adam 712.
Mutſchelle 516.

Nahlowsky 907.
Neeb 565.
Neumann 215.

Seite

Newton 88. 124.
Nicolai 327. 329. 522.
Niethhammer 644.
Novalis ſ. Hardenberg.

Oken 724 f.
Oldendorp 43.

Pabſt 904.
Paracelſus 11—14. 15. 103.
Paſcal 71.
Paulus 521.
Petermann 75.
Petrarca 5.
Peurbach 24.
Philo 20.
Piccart 43.
Piccolomini 49.
Pico v. Mirandula 12.
Planck 901.
Platner 315 f.
Plato 99. 648. 704.
Plotin 99.
Ploucquet 292.
Pölitz 518.
Pörſchke 516.
Poiret 72.
Pufendorf 80 f. 150.

Ramus 46 f. 7.
Regiomontanus 24.
Rehberg 518.
Reid 305. 392.
Reiff 901.
Reimarus, H. S. 296 ff. 308.
Reimarus, J. A. 522.
Reinbeck 294.
Reinhard 523.
Reinhold 576 ff. 515 f. 565. 601.
Reuchlin 23. 25 f.
Reuſch 294.
Rhegen 75.

Seite

Ribov 294.
Richter 897.
Ritter 906.
Röder 905.
Röhr 521.
Roell 76.
Rötſcher 895.
Roſenkranz 895.
Rothe 906.
Rotteck 518.
Rouſſeau 305. 400. 481.
Rüdiger 277.
Ruge 895. 900.
Ruhnken 405.
Ruſt 897.
Ruysbroek 11.

Sabinus 42.
Sack 310. 330.
Salat 564.
Sanchez 69.
Schad 644.
Schaden 904.
Schaller 895.
Schegk 42.
Scheibel 42.
Schelling 644—697. 403. 630. 699. 714. 778 f. 912.
Scherb 42.
Schiller 636 ff. 456. 518. 645.
Schilling 907.
Schlegel, A. W. 645.
Schlegel, Friedr. 704 ff.
Schleiden 575.
Schleiermacher 753—774. 169. 175. 704. 905.
Schloſſer, Chriſtoph 518.
Schmalz 518.
Schmid, Ehrh. 516. 521.
Schmid, J. W. 521.
Schmid, Leop. 904.

Seite

Schmidt, Lor. 295.
Schönborn, Phil. v. 85.
Schopenhauer 872—894. 911.
Schubert, der Wolffianer 294.
Schubert, G. H. 722.
Schütz 515.
Schultz, Prof. in Königsb. 405.
Schulz, Dav. 521.
Schulze, G. E. 583 ff. 877.
Schulze, Joh. in Königsb. 515.
Schwab 521.
Schwegler 896.
Schweling 75.
Semler 295.
Sengler 904.
Sennert 74.
Shaftesbury 394 f.
Simonius 41.
Slevogt 42.
Smith, Adam 395.
Solger 713 ff.
Soner, Ernſt 43.
Sophie, Kurfürſtin 87.
Spalding 330.
Spener 182.
Sperlette 75.
Spinoza 62—66. 102. 146. 366 ff. 545 f. 626. 702. 761.
Stahl, Dan. 42.
Stahl, J. 904.
Steffens 722 f.
Steinbart 328. 330.
Stöffler 24.
Storr 523.
Strauß 896. 897 f. 300. 906.
Strigel 42.
Strümpell 907.
Stryk 204.
Sturm, Joh. 42. 48.
Sturm, J. Chriſtoph 77.
Süskind 520.
Sulzer 310 ff.

	Seite
Suſo	11.
Swedenborg	418.
Tauler	11.
Taurellus	49 f.
Teleſius	6.
Teller	330.
Tennemann	516.
Tetens	319 f. 515. 565.
Thaulow	895.
Thilo	907.
Thomas v. Aquino	2.
Thomas v. Kempen	11.
Thomas v. Straßburg	2.
Thomaſius, Chriſtian	200—211. 214. 274.
Thomaſius, Jakob	41. 43. 84.
Thümmig	283. 294.
Tiedemann	318. 522.
Tieftrunk	516. 520.
Töllner	295.
Trendelenburg	908.
Troxler	729 f.
Tſchirnhauſen	195—200.
Ueberweg	908.
Ulrich	522.
Ulrici	902.
Valla	26.
Vanini	7.
Vatke	895.
Le Vayer	69.
Vermigli, P. M.	42.
Viſcher	896.
Vogt	913.
Volkmann	907.
Voltaire	396.
Wagner, Gabr.	75.
Wagner Joh. Jak.	726 ff.
Waitz	907.
Wegſcheider	521.
Weigel, Erh.	85.
Weigel, Val.	15.
Weiller	561.
Weishaupt	522.
Weiß	575.
Weiſſe	902 f.
Werder	895.
Weſſel	23.
Wieland	327. 329.
Winkler, Bened.	44.
Wirth	902.
Wiſſowatius	186.
Wizemann	563.
Wolff	211—273. 351. 467.
Wollaſton	394.
Zachariä	518.
Zanchi	42.
Zeidler	43.
Zeller	896.
Zimmermann, J. G.	327.
Zimmermann, R.	907.
Zwingli	30 f.

Störende Druckfehler.

S.	3	Z.	13	statt „1461" l. 1464.
„	109	„	10	„ „jenem" l. diesem.
„	154	„	4	„ „gefährdet" l. geführt.
„	318	„	12	sind die Worte „für ihn" zu streichen.
„	520	„	13	v. u. statt „schwankenden supranat." l. schwankenden „supranat.
„	537	„	16	statt „theologischen" l. teleologischen.
„	643	„	3	v. u. statt „freisinniger" l. feinsinniger.
„	644	„	4	ist die Kapitelüberschrift: l. Schelling's Leben und philosophische Entwicklung weggeblieben.
„	724	„	12	statt „lebend" l. liebend.
„	825	„	8	„ „Unmacht" l. Schwäche.

615187